Diseño interior y cubierta: RAG

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com

ISBN: 978-84-460-5151-0
Depósito legal: M-529-2022

Impreso en España

Freud: la escritura, la literatura

(inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)

Juan Carlos Rodríguez

Estudio preliminar de José Luis Moreno Pestaña
Edición de Juan Antonio Hernández García



ARGENTINA / ESPAÑA / MÉXICO

Umbral y crepúsculo del sujeto burgués: Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo

José Luis Moreno Pestaña

0. Explicitar los ejes de una obra

Juan Carlos Rodríguez no dedicó lo principal de su esfuerzo a un comentario de autores de la filosofía o de la teoría social. En ese sentido, este libro sobre Freud es distintivo en su trayectoria y se enlaza con los contados pero importantes trabajos dedicados a Marx y Engels, a Althusser, Heidegger, Brecht o Foucault. Rodríguez trabajó sobre materiales históricos, poniendo en funcionamiento sus principios de análisis en lo concreto de la investigación. Nunca sufrió de lo que Bourdieu, con mucha malicia, consideraba un mal de cierto marxismo: el de ser un materialismo sin materiales[1]. En ese sentido, Rodríguez se emparenta con Gramsci y, por supuesto, con la tradición de Marx y Engels. La constelación del marxismo occidental, adaptada a las normas académicas dominantes, buscó siempre resguardar simbólicamente el materialismo histórico con un predecesor ilustre (marxismo spinozista, kantiano, hegeliano…). No fue aquí el caso y quizás ello influya en que su obra descoloque a quienes se encuentran habituados a situarse dentro de una economía de nombres de referencia, nombres en los cuales se amparan las carreras académicas.

Rodríguez, sin embargo, produjo una teoría en funcionamiento, y lo hizo en el campo de la ideología en general y la literatura en particular. A su obra le faltó un trabajo que enseñase qué principios generales operaban en sus

[1] Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger,* París, Minuit, 1988, p. 14.

diferentes estudios. Son esas presentaciones las que permiten que una obra se popularice aunque también que se convierta en rutina, por tanto cualquier esfuerzo en este sentido debe ser tomado *cum grano salis,* antes de todo por parte de quien lo escribe. No es infrecuente que, quienes se acercan a su obra y la admiran, se sientan confusos acerca del alcance de la misma, esto es, acerca de si se encuentran en ella principios de análisis aplicables a otros objetos que los que estudió nuestro autor. Qué duda cabe que los hay, porque lo atestiguan una gran cantidad de investigaciones que se inspiran en él. Mi desafío es que esta introducción sirva para afianzar la tesis de que se encuentra en su obra un programa de investigación extraordinariamente fecundo.

Por decirlo con una fórmula que espero que, al terminar, no se considere recargada: Juan Carlos Rodríguez buscó escribir *El Capital* de la subjetividad burguesa, de sus diferentes fases históricas, y de cómo en ella cobró vida un producto muy particular: la literatura. He dicho subjetividad burguesa y no capitalista, y esta diferencia resulta importantísima; porque Juan Carlos Rodríguez describe la alborada y el ocaso de esa subjetividad pero, evidentemente, no el ocaso del capitalismo. Paradójicamente, es el mensaje del autor en su madurez: el capitalismo, que impulsó el sujeto burgués, ha acabado desechándolo y, con él, la literatura y la filosofía; una tesis que también se encuentra en este libro[2]. Sin enemigos, el capitalismo no necesita más individuos que los que producen sus dispositivos de trabajo y consumo. Es más, aquello a lo que permitió emerger –es el caso de la literatura– se adaptó bien a la lucha contra sus oponentes –el feudalismo y el comunismo– pero fue a la vez un lugar donde se visualizaban sus contradicciones y donde los individuos comprobaban la distancia entre sus condiciones de existencia y los sujetos que se les decía que eran.

Tal va a ser mi programa. Comenzaré refrescando, necesario para jóvenes y no tan jóvenes, la epistemología marxista en la que se formó Rodríguez, fundamentalmente la que, procedente de la tradición de Althusser, diferencia entre el modo de producción y la formación social. Teniendo esto claro, me detendré en las variaciones internas del sujeto del modo de producción capitalista, pero siempre recordando que este convive con restos o promesas de otros modos de producción. Cumplida la tarea, propondré un paralelismo entre *El Capital* y la obra de Rodríguez, cuya investigación se vertebra fundamentalmente, aunque no sólo, en el estudio de la transición entre feudalismo

[2] Juan Carlos Rodríguez, *Freud;* véase *infra,* pp. 11-12.

y capitalismo. En ese momento comprenderemos, o eso espero, que la literatura, como el mercado, y como su común producto el sujeto libre, mantienen siempre una relación muy tensa con el capitalismo, hasta el punto en que pueden alumbrar disposiciones absolutamente críticas con él. Seguidamente, intentaré mostrar cómo funciona la teoría del inconsciente ideológico y cuáles son las fases de trabajo que impone a quien desee recorrerla y ponerla en práctica. Quiero así ayudar a precisar qué significa que un inconsciente libidinal se abrocha siempre con uno ideológico[3]. Posteriormente daré sentido a lo que anuncia este título: qué sucede cuando existe un capitalismo sin sujetos, poblado de individuos que viven sin contarse historias, completamente empastados en el materialismo sórdido que les proporciona la explotación y la autoexplotación. En ese mundo Garcilaso ya no es necesario, como tampoco lo es pensar el amor como diálogo o meditar sobre la técnica: puede ya vivirse sin más aura que la del mercado capitalista. Juan Carlos Rodríguez no invita al optimismo pero sí nos ayuda a encontrar una vía de lucha inesperada: la defensa de las promesas de la subjetividad burguesa contra su violentación capitalista. Y es que la burguesía y el capitalismo no son exactamente lo mismo. En ese sentido, Rodríguez enfoca todo su esfuerzo a darnos armas para el nacimiento de una nueva subjetividad rebelde, por utilizar un concepto con el que Habermas retrató a Marcuse.

1. Una escala de análisis marxista

Un preámbulo sociológico

Analizar cualquier realidad supone insertarla dentro de unas coordenadas. Puede analizarse la realidad como un efecto de las peripecias individuales. En ese caso, actuaremos como si los sujetos fueran dueños y señores de su destino aunque, desgraciadamente, siempre en conflicto con otros sujetos –también ellos dueños y señores– con los que entran en competencia y colaboración. Podemos pensar la realidad como la conjunción de espacios sociales que la trascienden y cada uno de los cuales tiene sus propias normas. Así, por ejemplo, la filosofía tiene unas normas desde Platón –o desde los presocráticos– hasta Gustavo Bueno. O la literatura, que, con sus cam-

[3] Véase *ibid.,* pp. 80, 100.

bios y peripecias históricas, sería esencialmente la misma desde Esquilo hasta *El jinete polaco*.

Juan Carlos Rodríguez escribió adoptando una escala de análisis la cual se organiza desde una galaxia de conceptos articulados alrededor de los de «modo de producción» y «formación social». Sin ellos no se entiende el concepto de «inconsciente ideológico». Esa escala de análisis pertenece a una específica tradición marxista, pero Rodríguez la desarrolló y logró análisis de importancia. Tanto es así que, si hablásemos el lenguaje de la ciencia, diríamos que logró descubrimientos muy significativos. Estos se encuentran ya en su primera obra publicada, en la que figura una introducción donde Rodríguez ajustaba cuentas con aquella hebra del marxismo desde la que siempre hiló su trabajo, la tradición que comienza en Louis Althusser. Es importante retener esto: nuestro autor comenzó inspirándose en esa tradición, pero también señalando sus límites, lo cual sin duda no es muy común[4]. Como toda producción original, la de Rodríguez se enfrentó siempre a una doble recepción, por una parte de enorme admiración y, por otra, de escepticismo acerca de la calidad y originalidad de lo que ofrece. Esto último particularmente acentuado por la radicación de nuestro autor en Granada, sin duda una universidad prestigiosa pero que ocupaba un lugar subordinado en la economía de consagración dentro del campo de la teoría social.

Me detendré un momento aquí porque se trata de un problema básico de la sociología de las relaciones intelectuales y sus jerarquías. El gesto intelectual de Juan Carlos Rodríguez se parece mucho al de otros autores innovadores y procedentes de países culturalmente relegados, como sin duda lo era la España franquista en la que se formó. Como Juan Benet –debemos este análisis a la gran obra de Pascale Casanova–, Rodríguez necesitó apropiarse de una tradición teórica –la marxista en su referente althusseriano– para, y esto es muy importante, trabajar sobre un espacio cultural específicamente español[5]. Benet utilizará las herramientas aprendidas en William Faulkner para escribir sobre León. Rodríguez empleará el marxismo althusseriano, sobre todo, para estudiar el Siglo de Oro. En esto ambos se diferencian de

[4] Sobre la relación de Juan Carlos Rodríguez y Louis Althusser remito a José Luis Moreno Pestaña, «El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*», Louis Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Granada, Editorial Universidad de Granada (EUG), 2021, pp. 9-70; traducción de Juan Manuel Azpitarte y Juan Carlos Rodríguez, y revisión y notas de José Luis Moreno Pestaña.

[5] Pascale Casanova, *La république mondiale des lettres*, París, Seuil, 1999, pp. 457-462.

las carreras que, procedentes de países rezagados en la división internacional del trabajo intelectual (que divide entre países importadores y exportadores de producciones simbólicas), se asimilan a las ideas y los objetos característicos de las metrópolis, convirtiéndose en eslabones de las cadenas culturales internacionales –es algo que puede observarse fácilmente en las trayectorias de internacionalización de los universitarios de mi generación–. Benet o Rodríguez cambian, con herramientas adquiridas del exterior, su entorno de procedencia, no se asimilan a otro. Con una diferencia: el segundo cuestiona, desde su primer libro, la tradición en la que se inserta, con lo cual los conflictos se amplifican. Su posición se opone a 1) quienes cultivan el canon dominante en su país, 2) quienes se integran con seguidismo en las redes internacionales y se mimetizan en parte de estas, y 3) a quienes producen los instrumentos de análisis a nivel internacional, pues el autor se presenta como un interlocutor que habla de tú a tú y que pretende modificar también los medios de producción teóricos, no sólo su aplicación. Quienes conocimos a Rodríguez, y miramos su obra con un mínimo de equilibrio, percibimos la enorme presión de sostener una batalla en esos tres planos, sobre todo en un entorno como el intelectual donde las agresiones se caracterizan siempre por desconocer la aportación de alguien o, si se hace, a menudo a regañadientes, soslayar su novedad: en suma, o no se dice nada o se dice con displicencia.

El mapa conceptual de partida

Empiezo con las innovaciones de Rodríguez dentro de la tradición althusseriana. Comenzaré explicando qué es un modo de producción ya que Rodríguez perfilará una teoría de las formas históricas de la individualidad partiendo de este concepto. Seguiré en esto a Étienne Balibar, con cuya obra dialogó permanentemente nuestro pensador[6]. En un modo de producción se encuentran siempre tres elementos: alguien que trabaja, unos medios de producción que comprenden un objeto de trabajo e instrumentos de trabajo y alguien que no trabaja y que se apropia parte de la riqueza –puede ser un burgués, un

[6] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, *Lire* Le Capital, París, Presses Universitaires de France (PUF), 1996.

señor feudal o un rey persa, o puede ser una niña, un anciano o alguien que no puede trabajar–. Además entre esos tres elementos se dan dos tipos de relaciones, unas de propiedad y otras de apropiación. La propiedad sanciona jurídicamente a quien pertenece la fuerza de trabajo o los medios de producción. La apropiación explica cómo funciona específicamente el proceso de trabajo y quien lo controla.

Comienzo con la propiedad de la fuerza de trabajo. Esta puede pertenecer a quien lo ejecuta o ser una propiedad ajena. Los esclavos pertenecen a un amo y es él quien decide cuánto les hace trabajar y cuánto les pertenece del producto de su trabajo. La labor de los siervos de la gleba les permitía alimentarse a sí mismos y a su familia, pero les obligaba a trabajar para el señor que les permitía instalarse en la tierra. En fin, en el capitalismo el trabajador es dueño de su fuerza de trabajo y nadie le puede imponer trabajar o no.

Continúo ahora con la apropiación. Los esclavos trabajan con instrumentos que no les pertenecen: ellos mismos entran dentro del conjunto de las herramientas del amo. Los siervos de la gleba son dueños de sus herramientas de trabajo y de hecho gestionan su proceso de producción, se lo apropian de facto: el señor feudal no desempeña ningún papel en el mismo, incluso cuando se beneficia del trabajo extra que debe realizar el siervo. En el capitalismo, en suma, el trabajador es propietario de su fuerza de trabajo pero no de sus medios de producción, por tanto la relación de apropiación cae del lado del burgués: es él quien pone a funcionar el trabajo.

Visto lo cual se está en condiciones de comprender cómo se produce la extracción de la riqueza. El esclavismo no ofrece, en principio, ningún misterio: el amo impone objetivos y ritmos a sus útiles de trabajo, aunque debe vigilar que la herramienta humana no se desgaste muy pronto. En el feudalismo la riqueza se extrae con el concurso de elementos políticos e ideológicos. Primero se produce y luego se extrae la riqueza. En el capitalismo las cosas pasan de otro modo: la riqueza se extrae mientras se cumplen las condiciones de un contrato de trabajo firmado libremente.

Por tanto, los modos de producción tienen diversos niveles: uno económico, otro ideológico y otro político[7]. Las formas de organización económica determinan qué nivel domina, manifiesta su presencia y la impone a los agentes implicados[8]. En aquellos donde los beneficios se extraen por la fuerza, la

[7] Louis Althusser, *Pour Marx,* París, La Découverte, 2018, p. 273.

[8] Véase *infra,* p. 62.

economía no domina; en aquellos donde los individuos intercambian un equivalente en dinero por otro en trabajo, todo ocurre sin aparente intervención de la política o de la ideología[9].

Eso en cuanto al modo de producción. Junto a él se encuentra otro concepto, el de formación social. A menudo sus significados se confunden pero lo que interesa es aclarar algo: en la historia no encontramos nunca un modo de producción puro[10]. Siempre conviven varios, lo cual proporciona un espacio de contradicciones amplio: tanto dentro de cada modo de producción –así, siervos de la gleba/señores– como de cada modo de producción con otro –así, cuando conviven, algo que sucede en los análisis de Rodríguez, feudalismo y capitalismo– o de elementos de un modo de producción con otro: en el seno de una formación social dominada por el capitalismo pueden anidar elementos de otro modo de producción y los elementos del capitalismo entrar en conflicto con alguno o algunos de los elementos del modo de producción no dominante. Heidegger, en su famoso Discurso del Rectorado, determina que a Alemania se la ayuda con el trabajo, con el ejército o con el saber. Como apunta Rodríguez con sobria ironía, tales fueron los órdenes feudales según nos ayudó a conocerlos el gran historiador Georges Duby[11]: *laboratores, bellatores* y *oratores*. Si ese imaginario puede resonar en el discurso de Heidegger es porque en la Alemania capitalista y nacionalsocialista aún persistían relaciones de un modo de producción anterior: convivían elementos de este en una formación social[12].

[9] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, *Lire* Le Capital, cit., p. 452.

[10] *Ibid.,* pp. 429-430.

[11] Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978.

[12] Juan Carlos Rodríguez, *Para una lectura de Heidegger (algunas claves de la escritura actual),* Granada, EUG, 2011, pp. 89-90. Véase también el divertido e inteligente uso del romance medieval de Fonte Frida para explicar la visión que tiene Heidegger del lenguaje como casa del Ser (pp. 83-85). Los sujetos manipuladores –burgueses– enturbian la relación de copertenencia del ser humano y el lenguaje, su casa. En el romance, un ruiseñor malévolo embauca a una tórtola apesadumbrada por su viudedad; igual que el sujeto burgués y técnico desea manipular el lenguaje y se pierde, como así le ocurre a la tortolica al dejarse seducir por su ruiseñor metafísico y donjuán. Más adelante volveré sobre el componente feudal del pensamiento de Heidegger.

La actitud de Althusser y sus discípulos era circunspecta respecto a lo que explicaban estos conceptos. Ni el modo de producción ni la formación social explicaban todo, sino que en esta –porque sólo existen formaciones sociales– viajaban diferentes historias autónomas; por ejemplo, la de la filosofía y la de la literatura[13]. Aunque había debates dentro del espacio althusseriano, se tendía a considerar que las grandes formas culturales, aunque obviamente tenían fecha de nacimiento, se reproducían en una historia específicamente autónoma. Juan Carlos Rodríguez consideraba que en cada formación social se originaba una apropiación del pasado, y esta se encontraba radicalmente marcada por las características de esos espacios concretos y de sus matrices ideológicas específicas. Una matriz, escribía Nicos Poulantzas, organiza específicamente el predominio de lo económico en cada modo de producción –que a su vez se articula con otros en una formación social–[14]. Juan Carlos Rodríguez concederá un mayor alcance al concepto de modo de producción y lo utilizará, como diría Althusser, en sentido amplio: cada modo de producción, articulado siempre en una formación social, lee la historia de tal modo que la reelabora completamente[15]. Hasta el punto en que escribir textos y exponerlos a los demás no será lo mismo en cada coyuntura histórica. Ni la filosofía ni la literatura fueron siempre lo mismo. Leamos a Rodríguez en su primer libro:

> Que Santo Tomás adopte, desde su propia perspectiva ideológica, determinadas series enunciativas del Aristóteles medieval del XIII, es una cosa, y que sea «realmente» aristotélico (o sea: que siga literalmente –y en toda su complejidad– la lógica inconsciente «esclavista» del genuino Aristóteles griego) es otra muy distinta. Althusser cae a veces en el mismo «evolucionismo» académico –aún discontinuo– cuando considera (en el propio texto de «Lenin y la filosofía») que la «filosofía» es la misma cosa desde Platón hasta Husserl (a causa sin duda esta vez de un prejuicio académico-profesional: Althusser es «administrativamente» un «filósofo») sin conectar, por tanto, a cada *ideología teórica* con el modo específico de producción que le corresponde, etc. Puede evidentemente aceptarse que tales «ideologías teóricas» se sistematizan y se estructuran con un rigor específico (estructuración rigurosa y sistematización que hacen que estas «ideologías teóricas» puedan considerarse –desde perspectivas burguesas– como la misma cosa «todas», todas como «filosofías»), a partir de la aparición de las diversas «ciencias» (o «continentes científicos»), pero sólo eso. Trascender la cuestión más allá de tal fenómeno de sistematización, considerar que existe realmente –y siempre igual– la «Filosofía» (que existe la misma realidad desde Platón a Husserl, etc.) no es más que una nueva versión de la falacia «académico-burguesa» del evolucionismo del «espíritu humano»[16].

Permítaseme un comentario. Rodríguez no niega que los discursos tengan una forma identificable («un rigor específico») y una vecindad característica con los desarrollos científicos –es lo que Althusser consideraba: la filosofía imitaba la forma de las ciencias–. Ahora bien, eso no basta para concluir que nos encontramos ante una disciplina idéntica. Igual que trabajo asalariado o dinero existen en diversos modos de producción, también existen discursos –que se autodesignan como filosóficos– en contextos muy distintos, pero ni el trabajo, ni el dinero ni la filosofía tienen el mismo sentido. En diferentes relaciones de producción, el trabajo asalariado puede ser marginal y el dinero puede desempeñar un papel limitado a cierto tipo de intercambios con determinados tipos de individuos. La misma forma –dinero, trabajo, filosofía– puede situarse en espacios muy distintos cuyo sentido tiene que determinarlo la investigación[17]; a no ser que sea uno perezoso desde el punto de vista histórico y se quiera decir que siempre hubo ricos y pobres, mercados eficientes y filósofos preocupados por la verdad, el bien y la belleza. Así, en el Medievo había representaciones escénicas, pero no público sino fieles, los cuales no habían pagado entrada –no habían ganado con ello el derecho a crítica– y asistían a obras vinculadas con el orden divino –y no con los sujetos, autores

[13] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, *Lire* Le Capital, cit., p. 490.

[14] Nicos Poulantzas, *Poder y clases sociales en el Estado capitalista,* Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 80-81.

[15] Véase mi análisis en José Luis Moreno Pestaña, «El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*», en Louis Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada,* cit., pp. 37-38.

[16] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI),* Madrid, Akal, 2017, p. 65.

[17] Eric Hobsbawm, «Introducción», en Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 42-43.

de sus obras, que se disputan el prestigio teatral[18]–. Santo Tomás trae a Aristóteles y a sus enunciados a otro espacio ideológico que no es ya el de la política como condición de humanidad ni el de si la esclavitud se define por la capacidad de deliberación.

En teoría social abundan los programas, no tanto sus aplicaciones. En eso Rodríguez también requiere entrenamiento, pues lo fundamental de su programa de investigación se encuentra en análisis ceñidos. Para la burguesía, nos decía Foucault en 1976, el cuerpo se convirtió en símbolo de autoafirmación, desempeñando un papel análogo al de la sangre en la nobleza[19]. Dos años antes Rodríguez ofrecía un estudio concreto de cómo Aristóteles y Platón servían para ofrecer dos visiones del cuerpo, la una burguesa, feudal la otra. Esta cuestión resulta estratégica en la argumentación de la obra que introduzco, en la que se señala que, sin el cuerpo que proporciona el inconsciente ideológico, el inconsciente psíquico no podría presentarse ante el mundo[20].

Dentro del inconsciente feudal se forjaba el cuerpo como punto más bajo de la corrupción, radicado en el mundo sublunar e imperfecto, aquel donde la mezcla y la variedad impiden que se manifieste la ordenación divina y celeste. Por tanto, sólo la gracia divina permite que la materia adquiera dignidad, aunque jamás la alcanza completamente. Eso hacía que, en las representaciones escénicas y en lo que se llamará después teatro, el feudalismo desconfiase del uso de máscaras, considerado un índice corrupto de travestismo: cuando piense sobre el amor sublunar, siempre lo verá atenazado por la lógica de la sangre y el honor, por tanto proclive siempre a la mezcla de unos amantes que deben estar separados.

El Aristóteles del *De caelo* transita, pues, hasta la cosmovisión medieval. Ahora bien, su cosmología se integra en una articulación subordinada absolutamente peculiar: establece una jerarquía ordenada que no desentona con lo que ocurre en la producción, donde los individuos, en cuanto siervos, deben ceder una parte de su esfuerzo a entidades superiores, encarnadas en la iglesia y los señores, ellas mismas dependientes de una cadena de eslabones jerarquizados. Es Aristóteles, sí, pero es otro Aristóteles: el que ayuda a abo-

[18] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica,* cit., pp. 41-42.

[19] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir,* París, Gallimard, 1976, pp. 166-168.

[20] Véase *infra,* pp. 55-56, 182-186.

minar de la mescolanza y del teatro, el que garantiza la inquietud por la sangre, la sustancia transmitida por el linaje.

Y ahora toca *El Banquete* y Platón. Aristófanes, en un momento hilarante del diálogo, esboza el discurso donde se nos explica que los seres humanos, en un principio, eran esféricos y autosuficientes hasta que los dioses, enfadados por su arrogancia, los partieron. Así se explica la fuerza de Eros, que no es sino el intento por recuperar la parte desgajada. Esta historia platónica se inserta en una visión del amor absolutamente particular. El cuerpo no es, como en el organicismo, el emblema de lo perecedero, sino el lugar donde el alma busca a su otra mitad hasta alcanzar la reconciliación. Platón/Aristófanes había señalado que los géneros eran tres –el masculino, el femenino y el andrógino–: ello convertirá la androginia en símbolo espiritual mientras que para Tirso de Molina, aún empapado de la visión feudal, será contra natura. El cuerpo es bello porque en él irradia el alma y porque en esta late un principio divino. En el teatro no habrá problema alguno con el disfraz de los actores, ya que la androginia se encontraba completamente legitimada. En fin, este platonismo –que Rodríguez denomina animista– legitima al sujeto autónomo, el cual se inserta gozosamente en el mundo sin miedo a integrarse en la corrupción.

Hasta aquí los dos modos de producción –el feudal y el mercantilista– enfrentados respecto al cuerpo. Pero Rodríguez se impone más tareas. Dado que está analizando formaciones sociales en transición, los modos de producción no sólo conviven con otros sino que en ellas son particularmente inestables. Remito a lo que expliqué antes: una formación social conoce conflictos propios a cada modo de producción, de estos entre sí, y de elementos de un modo de producción con elementos de otro. Rodríguez, en el siglo XVI, estudia lo que llama sociedades en transición donde se encuentran en conflicto aristocracia y burguesía en múltiples planos. Debido al poder de la aristocracia en el aparato de Estado absolutista, la ideología organicista actúa sobre la visión del cuerpo. El cuerpo debe estar corregido por el vestido, capaz de instaurar sobre el desnudo una jerarquía que salve las apariencias en el revoltijo sublunar[21]. De igual modo, cuando comience la literatura picaresca se encuentran diferencias básicas en la concepción de las clases populares. Los escritores influidos por el organicismo consideran que los pícaros son el resultado del mal ejemplo de los de arriba, los cuales han perdido su honor por

[21] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica,* cit., pp. 95, 137-143.

efecto del mercado y el ansia de dinero –de nuevo la corrupción del mundo sublunar degradando las jerarquías–. Esa ideología se insinúa incluso dentro de textos construidos desde el horizonte burgués. En *La Celestina,* Calixto tiende a tratar a Sempronio como vasallo y no como criado; esto es, tiende a confundir entre alguien sometido –el siervo a la tierra– y alguien libre. En otras ocasiones, explica Rodríguez, la fuerza del amor arrebata a Calixto, quien no conoce más ley que su otra mitad y se comporta entonces como un sujeto absolutamente burgués: «—¿Tú no eres cristiano? —¿Yo? Melibeo soy»[22]. Aunque existan tales posiciones inestables, pues los individuos se encuentran habitados por principios complejos, el principio burgués –o animista– concede entidad propia al pícaro. En el mercado hablan sujetos en cuanto tales, sin referencia a la clase de la que proceden.

2. Nacimiento de la literatura y complejidad de la experiencia moderna

El capitalismo no es animista, aunque la burguesía lo fue

Calixto se encuentra dividido entre dos modos de producción, exactamente igual que los cuerpos sometidos a la experiencia contradictoria del organicismo aristotélico feudal –organicismo por referencia a conjuntos estructurados comunitarios, como los siervos, la tierra y los nobles– y el animismo platónico burgués –animismo por referencia a un alma que se transparenta en un cuerpo singular–. Lo cual nos sirve para recordar otro recurso analítico de la tradición marxista, señaladamente la althusseriana: la diferencia entre el objeto real, inevitablemente complejo, y el objeto de conocimiento. La cuestión no es que la realidad sea más compleja que cualquier captación de la misma, o no es sólo eso. La cuestión estriba en cómo nos apropiamos la realidad en el pensamiento, apropiación que será más rica cuanto mejor leamos las nervaduras y la lógica por las que se la determina[23].

El animismo fue la ideología de la burguesía en sus albores, en un momento en que la relación entre los sujetos se planteó como la existente entre almas

[22] Juan Carlos Rodríguez, *La literatura del pobre,* Granada, Comares, 2001, pp. 86-87.
[23] Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his Influence,* Nueva York, St. Martin Press, 1984, pp. 75-76.

iguales y libres[24]. Con la extensión del mercado florece la ideología del sujeto y la idea de que entre los sujetos se teje la amistad y el amor, la transparencia de un contrato en todas las dimensiones de la existencia[25]. En las ciudades italianas, pero también en las castellanas, los textos comienzan a reunir características muy precisas. Por un lado, en ellos, y a través del lenguaje, se transparenta la intimidad de los escritores y no alguna versión de la verdad revelada. Por otro lado, son textos donde se transmite el aspecto más sensible de la experiencia humana: Calixto dice que es «melibeo», no habla pues como un teórico diciendo que es un sujeto dueño de sí y en comunicación íntima con otro. Son producciones que, en grados variables, se separan de las teóricas o filosóficas aunque, tal y como mostré sobre el cuerpo, se encuentren entreveradas con ellas. Será con Kant cuando se teorice explícitamente la existencia de un sujeto teórico, otro moral y otro sensible. Pero ya en el mercantilismo se diferencia el discurso de la verdad teórica y el de la intimidad, cuyo vehículo privilegiado será la literatura[26].

Regreso un momento al marxismo, pues aquí se muestra uno de los grandes problemas del mismo, al cual dio Rodríguez una solución extraordinariamente original. Puede imaginarse un modo de producción mercantil en el cual sujetos propietarios de su fuerza de trabajo y de sus medios de producción intercambien los productos de su trabajo de acuerdo a equivalentes. El lector de *El Capital* sabe a qué me refiero: se parece mucho a lo que Marx muestra en la sección con que se abre el primer volumen. En ese modo de producción los agentes no sólo son propietarios, sino que también dominan el proceso de trabajo –o, dicho en los términos de Balibar, se lo apropian efectivamente–. No hay que confundir el modo de producción mercantil con el mercado, una forma de intercambio que tiene una vida anterior al capitalismo y que seguro la tendría si inventamos algo que sustituya a este. En el capitalismo vivimos una experiencia doble: como individuos jurídicos cerramos acuerdos, y nadie podría negar que Pármeno y Sempronio no están para nada obligados a trabajar para Calixto, sino en la medida que les interese: no son siervos, aunque a veces Calixto se confunda, sino criados[27]. Pero al decir esto último ya no los

[24] Juan Carlos Rodríguez, *La literatura del pobre,* cit., pp. 23-24.
[25] Véase *infra,* pp. 63-71.
[26] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica,* cit., pp. 16-17 y Juan Carlos Rodríguez, *La literatura del pobre,* cit., p. 28.
[27] Juan Carlos Rodríguez, *La literatura del pobre,* cit., p. 77.

miramos como parte de una relación jurídica, sino de las relaciones sociales. Y ya no son sujetos autónomos, son miembros de una clase[28]. Rodríguez lo precisa: estamos en la época de la manufactura, donde los trabajadores aún controlan el proceso de trabajo, con un mercado que se extiende y con una idea de libertad en el contrato que tiene poderosos componentes morales[29]. Los criados de *La Celestina* son ambas cosas: por un lado parece que viven en un mercado, por otro padecen el destino colectivo de los separados de los medios de producción. Esa situación ambivalente es la de cualquier sujeto en sociedades capitalistas: es un individuo libre cuyas acciones se encuentra condicionadas por su posición de clase. Pensar cómo la libertad y la dependencia son ambas reales, cómo entre ellas se establecen relaciones de articulación –porque la libertad sirve para ocultar la dependencia– y de conflicto –porque la libertad, por limitada que sea, se enfrenta con dependencias opresivas– es una tarea difícil que se encuentra en el centro de la obra de Rodríguez.

No se trata entonces de decir que la verdad es la explotación mientras que la libertad es una simple engañifa. Juan Carlos Rodríguez piensa con más sutileza, dentro de la mejor tradición del marxismo. Althusser tenía una fórmula muy divertida que creo que sirve para enmarcar este tipo de perspectiva: el modo de producción mercantil no existe en parte alguna… excepto en la conciencia de la burguesía. La burguesía piensa que la economía son sujetos que trabajan, ahorran mucho (aunque a menudo, ¡ay!, nos las veamos con perezosos que deben su bienestar a la ayuda de una herencia familiar obtenida por ancestros que trabajaron mucho –o al menos eso se dice–) e intercambian sus mercancías con otros sujetos, también libres[30]. Es decir, la burguesía se imagina actuar en mercados y en condiciones de equidad, pero la realidad es que actúa en condiciones capitalistas. Mas la ideología no es la nada. Es, como ha sostenido Jacques Bidet, una suerte de presupuesto normativo de la estructura capitalista que esta, en su realidad concreta, se encarga muy habitualmente de desmentir. Pero ese presupuesto normativo sigue presente: lo utilizan los críticos que señalan la desigualdad de posición y apropiación en un mercado que deja de ser tal.

[28] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, *Lire* Le Capital, cit., pp. 442, 462-465.

[29] Juan Carlos Rodríguez, *La literatura del pobre,* cit., pp. 52-53.

[30] Louis Althusser, «Livre sur l'impérialisme (1973) (extraits) », *Écrits sur l'histoire (1963-1986),* París, PUF, 2018, pp. 161-169. Edición de G. M. Goshgarian.

¿Y qué quiere decir esto? Que el mercado se generaliza bajo el capitalismo, pero dentro de una estructura de desigualdad social que aboca a la explotación: y sin embargo el mercado hablaba de intercambios de equivalentes y de contratos económicos y políticos[31]. La ideología animista, explica Juan Carlos Rodríguez, no tuvo demasiado recorrido ya que la burguesía decidió apoyarse en el Estado absolutista, donde son otros modelos teóricos los que funcionan. En España, desde finales del XVI, la ideología animista tiene que expresarse dentro de una herencia feudal enorme, lo cual le hace perder su autonomía[32]. El individuo burgués, como el mercado, queda así subsumido en relaciones de dominación religiosa y de explotación capitalista. Entre las almas que se comunican en la belleza de los cuerpos y Fray Luis de León existen continuidades. Fray Luis también exalta un alma que no es sierva de las cosas exteriores. En ese marco, además, florece el derecho natural de Suárez o la idea lascasiana del alma limpia de los indios. Mas las diferencias son de entidad: sólo se valora lo íntimo donde se esconde lo auténtico frente a un mundo corrompido por la venalidad. En este punto, la ideología feudal deja su sombría impronta[33].

¿Dónde quiero llegar? A que Rodríguez considera que la literatura no es un simple invento burgués o capitalista: nació cuando las relaciones mercantiles requerían sujetos, pero igual que ese mercado no es idéntico al capitalismo posterior, el animismo tiene poco que ver con las componendas ideológicas que hizo la burguesía con la aristocracia y los restos del feudalismo. La literatura surgió en medio de una promesa de libertad y, como el sujeto libre, pudo funcionar legitimando la explotación aunque también sabe hacerlo de otra manera[34]. Antes de llegar a la crisis del sujeto y la literatura, si bien no del capitalismo, debo detenerme en las distintas figuras de la subjetividad.

Las figuras de la individualidad y el inconsciente ideológico

Repaso brevemente lo adquirido. Gracias al concepto de modo de producción, Rodríguez se propone un ambicioso programa con el que interroga los discursos. La tradición althusseriana pensaba que la matriz de un modo

[31] Véase la sección 3.1. de Jacques Bidet, *Explication et reconstruction du* Capital, París, PUF, 2004. Edición Kindle.

[32] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica,* cit., pp. 323-338.

[33] *Ibid,* pp. 226-243.

[34] Juan Carlos Rodríguez, *Tras la muerte del aura (en contra y a favor de la Ilustración),* Granada, EUG, 2011, p. 36.

de producción determinaba qué elemento resultada dominante: así, la política y la ideología eran centrales en el feudalismo, mientras que el capitalismo extrae el beneficio en la relación económica[35]. Rodríguez, activando una concepción ampliada del modo de producción, considera que cada uno se articula desde una matriz ideológica particular y que esta determina los discursos. No porque estos se generen en cada modo de producción, lo cual es absurdo, sino porque en los préstamos históricos se le imprime a cada legado el sello particular de la coyuntura en la que se interpreta el pasado.

Nuestro autor no exploró, porque es algo que excede las fuerzas de un individuo, la complejidad interna de todos los modos de producción. Así, por ejemplo, las referencias al mundo clásico suelen contener una referencia tal vez algo unidimensional al esclavismo. Dicha referencia, qué duda cabe, encierra un enorme interés. Sirva un desarrollo analítico posible a partir de Juan Carlos Rodríguez. Foucault, en un periodo completamente ajeno al marxismo, explicaba cómo el amo de esclavos debía ser también un amo de sí mismo si quería convertirse en un agente reconocido dentro de la polis clásica. La conversación con la interioridad del esclavista griego no era la del diálogo, sino la del sometimiento o, menos extremadamente, la del gobierno: estando situado en la doble estructura de quien gobierna el hogar y los esclavos, y de quien participa en la ciudad, desde donde un agente se miraba a sí mismo y decidía o no si estaba esclavizado por sus pasiones. La relación amo/esclavo producía homologías en cada espacio de la experiencia y el amo de los otros era a la vez amo de sí[36]. Desde el marco de Rodríguez, podría describirse todo ello dentro de un programa de estudio de la individualidad en la matriz esclavista.

Ahora bien, las formaciones sociales antiguas, Marx lo sabía bien, no eran monótonas, y un desarrollo posible del programa de Juan Carlos Rodríguez exige confrontarse con toda la complejidad de las economías en las que el esclavismo desempeñó un papel estratégico, aunque nunca único[37]. Mucho más extensas fueron sus observaciones sobre el feudalismo, con sus impaga-

[35] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, *Lire* Le Capital, cit., p. 447.

[36] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 2013, p. 81 (edición digital).

[37] Véase Karl Marx, *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*, Barcelona, Bellaterra, 2021, con estudio preliminar de Néstor Kohan e introducciones a cargo de Álvaro García Linera y Enrique Dussel.

bles investigaciones de una nobleza que comienza a mostrar en las letras los méritos que exhibía con las armas, o de los motivos feudales que acaban colonizando las temáticas burguesas del amor y del sujeto. Pero sin duda sus mayores desarrollos correspondieron al análisis de las variaciones de la matriz ideológica del sujeto libre. Los presentaré primero y luego me detendré en dos ejemplos de análisis realizados por Rodríguez, uno sobre el *Manifiesto Comunista* y otro sobre *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault.

Historia por estratos, historia absolutista, historia empirista

Además de la animista, presente en el albor de la literatura y la modernidad, Rodríguez distingue tres concepciones ideológicas que vertebran el inconsciente burgués. La primera se refiere a Kant, la segunda a Hegel y la tercera a la tradición empirista.

Rodríguez aborda a Kant a partir de sus trabajos de filosofía de la historia. En estos se encuentra un sujeto formado por estratos, cada cual más abarcador y profundo que el anterior, que van emergiendo en contacto con la sed de reconocimiento. En ese sentido, el sujeto es como un niño que madura o, en términos de especie, el crecimiento consiste en el paso de la barbarie a la civilización. Las facultades representadas en cada uno de esos estratos son cualidades que se encontraban ya en potencia; por tanto, la historia es aparición de cuanto ya existía. Cada facultad propone nuevas herramientas, tanto técnicas como morales, de apropiación del mundo. Si analizamos desde los tres niveles del modo de producción (económico, jurídico-político e ideológico), Kant piensa desde el segundo. Los sujetos luchan entre sí por ansias de reconocimiento, en el fondo irracionales, pero en ese camino van revelándose sus talentos y competencias. Lo irracional quedará en el terreno de la economía de mercado, mientras que los talentos y cualidades cimentarán la personalidad moral y la representación política[38].

Hegel, por el contrario, nos presenta otra historia, en la que el individuo pasa por diversas fases necesarias de fusión con la sociedad. En ese viaje va

[38] Juan Carlos Rodríguez, *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*, Madrid, Marcial Pons, 2015, pp. 82-85. Este libro recoge una reelaboración de la tesis doctoral de su autor, la cual se presentó en 1971. Se anunció su publicación durante los años setenta y ochenta pero, desgraciadamente, tardó mucho en ver la luz.

adquiriendo sus categorías y experimentando a la vez los límites que impiden que aparezcan otras; estas empujan la armonía establecida hasta hacerla saltar por los aires. El espíritu va transitando por diferentes momentos y enriqueciéndose en los conflictos, hasta que al final se produzca la reconciliación completa y el sujeto pueda articularse, con toda su riqueza, en una sociedad que le permita desarrollarse.

Hegel piensa también la realidad desde lo político, pero critica que Kant deje un espacio propio al sujeto insociable y no advierta que la sociedad empapa lo más íntimo del individuo. Con Hegel el sujeto trabaja desde dentro las categorías feudales, las cuales no admitían diferencia entre el yo y lo social. Y ello dependía del pacto de la burguesía alemana con el absolutismo, es decir, del hecho de que, como en España, conviven niveles ideológicos procedentes de modos de producción distintos dentro de la coyuntura alemana[39].

Finalmente se encuentra el discurso empirista, en el cual se expresa de manera depurada la versión dominante del sujeto burgués. Una versión del empirismo parte directamente del nivel económico y deriva al sujeto a partir de la experiencia de los negocios. Ser un sujeto, en la versión de John Locke, era enriquecerse por medio de la experiencia. Esta procede de los objetos externos, pero también de la reflexión sobre la experiencia personal. Por tanto, hay una realidad reflexiva propia. El sujeto irá avanzando por sus experiencias internas y por la experiencia exterior. El proceso es paulatino y sacará al niño de la infancia y al sujeto de las tinieblas.

Pero existe otra versión del empirismo, como subraya Rodríguez. Hume declara que el yo no es más que un haz de sensaciones, un amasijo provisional articulado por el lenguaje, y desde ese presupuesto poco sentido tiene hablar de un proceso de maduración gradual. En realidad, considera Hume, el liberalismo de Locke mistifica la esfera económica y soslaya que el gobierno la está regulando siempre. El contrato social no deriva de la reflexión de los sujetos sino que se encuentra enmarcado por el Estado. En este caso no es la ideología económica la que se proyecta sobre el nivel ideológico-político, sino la de este la que se proyecta sobre aquella. La ideología burguesa habitual es la de Locke, mientras que la más intervencionista de Hume caracterizará al pensamiento burgués en situaciones de excepción: la visión cientificista de la política, según la cual las instituciones públicas deben ga-

[39] *Ibid.*, pp. 102-103.

rantizar el mercado –la única economía viable–, es más humeana que inspirada en Locke[40].

Ciertamente, mi versión de Rodríguez es muy resumida y, aunque fuera bastante mejor y detallada, sin duda habrá especialistas para cuestionar este o aquel aspecto, o estos y aquellos aspectos, de la mejor lectura posible sobre cómo Rodríguez interpreta a Kant, Hegel, Locke, Hume o su proyección en las realidades que les sucedieron. Todas estas críticas resultan absolutamente legítimas; únicamente pretendo mostrar aquí cómo funciona en la práctica el programa de Rodríguez –el cual puede ser recuperable incluso si hay que corregir poco o mucho de su aplicación–. Intentaré explicitar, de nuevo arriesgándome a la simplificación, todas las fases que recorre.

3. Cómo funciona el análisis por medio del inconsciente ideológico

En primer lugar, el razonamiento de Rodríguez se confronta con diversos modos de producción articulados, con la supremacía de uno –en nuestro caso, el capitalista– dentro de una formación social compleja. Cada uno de esos modos de producción presenta tres niveles que también tienden a articularse bajo la dominación de uno: el feudal acentúa el nivel político, mientras que en el capitalista el beneficio se extrae en el contrato económico. Kant y Hegel viven en una realidad con fuertes pervivencias feudales y privilegian por ello el nivel político y jurídico. Locke y Hume vivieron una realidad donde la dominación capitalista es muy superior, aunque el segundo insiste en separarse del optimismo liberal del primero. La ideología en todos es la del sujeto soberano, pero se le cualifica de manera muy diferente dependiendo de las coyunturas con las que se relacionan.

En segundo lugar, se encuentra la herencia de pensamiento a la que se confrontan los agentes. Obviamente, para Rodríguez los filósofos piensan dentro de la historia de la filosofía, los poetas en la de la poesía, y usted y yo dentro de una historia de discursos que oímos durante nuestra vida. ¿Qué distingue, por centrarnos en la filosofía (pero lo que se dice vale para la poesía o para los parloteos cotidianos), esta perspectiva respecto del analista que sólo lee el canon de autores que se suceden unos a otros? Rodríguez integra

[40] *Ibid.*, pp. 134-135.

en el análisis los resultados de la primera operación. Los autores investigados, cuando recojan el pasado, lo harán de acuerdo a articulaciones ideológicas determinadas: así, Hegel hablará de unos griegos adaptados a su coyuntura concreta. Los campos intelectuales existen, cada uno con su fecha de nacimiento y con rasgos específicos. Quien está dentro del campo de la poesía tiene que recoger una tradición, igual que quien pretenda escribir filosofía: pero lo hace desde marcos que condicionan sus elecciones. Y si el poeta o filósofo cree en la eternidad de la literatura o de la poesía, recibirá a los autores sin conectarlos con dos coyunturas ideológicas específicas: la de los autores de recepción y aquella que, en su presente, le hace ir a buscarlos[41]. Y por tanto sin pensar en serio qué es, entre la de ellos y la de sus modelos, lo que permite realizar las conexiones.

En tercer lugar, los autores escogen, para relacionarse con su disciplina, unas matrices adaptadas a su formación social. En filosofía, pero también en teoría literaria o en teoría social, el modelo kantiano, hegeliano y empirista quedan disponibles para diferentes procedimientos de manejo. Puede que recusen esa tradición y acudan al reajuste de cosmovisiones ajenas a la ideología del sujeto. Heidegger, cuyo conocimiento de la historia de la filosofía fascinaba a Rodríguez (y del cual extrajo herramientas: véase más abajo la del «puente» para pensar el inconsciente), puso este saber al servicio de una filosofía de la escucha del ser. Los seres humanos, lo sepan o no, siempre se encuentran conectados con un ser que les sobrepasa y que se expresa en acontecimientos inmanejables. Rodríguez considera que en Heidegger revive, en una versión cuasipanteísta, la idea feudal de mundo como escritura de Dios, cuyos signos corresponde descifrar a los humanos. Por lo demás no resulta nada raro, el lector o lectora puede mirar hacia nuestro presente, la convivencia entre el más craso cientificismo y el profetismo extasiado que lee directamente el sentido del ser a partir de inspiraciones imposibles de compartir con los no iniciados. La ideología feudal nunca nos ha abandonado, entre otras razones por el pacto que la burguesía realizó con la aristocracia[42].

Si quisiéramos retraducir esto en una ecuación, siempre algo ridícula en nuestros quehaceres pero puede que con valor didáctico, sería la siguiente:

[41] Juan Carlos Rodríguez, *Tras la muerte del aura,* cit., pp. 17, 250, 338.

[42] Juan Carlos Rodríguez, *Para una teoría de la literatura (40 años de historia),* cit., pp. 268-269.

Formación social + campo + matrices discursivas disponibles = pensamiento y práctica concretos. En tal sendero nos anima a adentrarnos la teoría del inconsciente ideológico. Lo recorrerá quien crea que no es un esfuerzo baldío.

Dos ejemplos: Marx/Engels y Foucault

Rodríguez anduvo ese camino también cuando tuvo que escribir sobre Marx y Engels. Los fundadores del materialismo histórico abordaron una visión de la historia y de la sucesión de los modos de producción, pero no por eso pensaron desde la primera fase, es decir: no fueron capaces al principio de objetivar su propio inconsciente ideológico ni perfilar correctamente el de otras formaciones sociales. De hecho dieron una versión simplificada y sucesiva de las mismas: en ese sentido eran hijos de la Ilustración que confundían el empirismo optimista con la historia –véase si no su ataque cientificista contra la filosofía en *La ideología alemana*–. Así, Marx y Engels cimentaron la historia desde dos ideologías del sujeto. Una se encuentra en la tesis de que la sucesión de los modos de producción ocurre porque las fuerzas productivas van creciendo y destrozando las relaciones de producción. Rodríguez no se deja impresionar ni una pizca por el vocabulario económico y considera que el modelo es la historia por estratos de Kant. En el camino de la barbarie a la civilización se va desarrollando la técnica y la sociedad le queda pequeña, igual que el niño cuando crece empieza a romper las costuras del traje[43]. Otra ideología impone un marco hegeliano, basado en una contraposición entre el espíritu y la materia, pero que ahora se articula como base y superestructura. El bastón de mando pasa del espíritu a la materia (la infraestructura), pero el modelo no cambia mucho[44].

Por supuesto, esto no quiere decir que quepa prescindir de Marx y de Engels. Simplemente, explica Rodríguez, significa que no por hablar con categorías históricas se piensa históricamente. Ni el tecnicismo de las fuerzas productivas ni el economicismo –una forma de idealismo invertido donde ahora manda lo que antes recibía órdenes– fueron la última palabra de ambos.

[43] Juan Carlos Rodríguez, «Marx. El *Manifiesto* y el pensamiento marxista», en *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo,* Madrid, Akal, 2013, pp. 149-150.

[44] *Ibid.,* pp. 142-143. Véase el parecido con la primera tópica de Freud *infra,* pp. 152-153.

Otro ejemplo se encuentra en el Foucault de *Las palabras y las cosas,* también un libro que se presenta como una historia. La obra nos explica la sucesión de tres epistemes que condicionan nuestro marco intelectual y experiencial. Foucault se sitúa explícitamente en la región ideológica y nos presenta conjuntos expresivos irradiándose en los detalles de toda época. Cada una, según lea la vida, el trabajo o el lenguaje, construye una suerte de a priori histórico con validez en un periodo determinado. Ahora bien, la verdad no se encuentra en esos a priori, sino en el lenguaje que reflexiona sobre sí mismo. Es la conclusión que emerge al final del libro. De ese modo, Foucault combina varias matrices discursivas: se le filtra Hegel, con esas épocas orgánicamente articuladas, aunque de una manera que no permite una sucesión ordenada y progresiva de las epistemes –como sí sucedía en el filósofo alemán–. Las epistemes se asemejan también a los estratos kantianos, con la diferencia de que no sacan al sujeto de la inmadurez y lo llevan al conocimiento, sino que la verdad sólo adviene cuando el sujeto comprende que debe abandonarse al lenguaje, de un modo que recuerda toda la faramalla lírica del segundo Heidegger y sus epígonos. Foucault combina dos matrices discursivas del sujeto –la de Kant y Hegel, igual que Marx y Engels– para acabar en una suerte de misticismo de raigambre heideggeriana y en el cual se expresa la anteriormente mentada vinculación entre positivismo e irracionalismo (Rodríguez lo denomina chamanismo), lo cual está perfectamente adaptado a la visión tecnocrática del mundo[45].

Insisto de nuevo: ¿quiere decirse que trabajos así articulados son inservibles? ¿Por qué entonces leyó Rodríguez con tanto cuidado a Marx y Engels –obviamente–, pero también *Las palabras y las cosas* –del cual sacó la idea del mundo feudal como texto donde se leen las signaturas divinas–, o a Heidegger? En un trabajo que dejó inédito, Althusser pensó en un inconsciente filosófico que daba forma a la disciplina y que recorría su historia[46]. Ese inconsciente siempre repite ciertas operaciones y articula los conocimientos con una lógica particular: separa la episteme de la doxa, subraya que la primera debe dominar a la segunda y se otorga el lugar de privilegio a la filosofía. Althusser

[45] Juan Carlos Rodríguez, *Para una teoría de la literatura (40 años de historia),* cit., pp. 285-286.

[46] José Luis Moreno Pestaña, «El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*», en Louis Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada,* cit., pp. 39-40.

considera que, en lenguajes y sobre objetos distintos, los filósofos hacen casi siempre esa operación. Es una especie de fantasma permanente que agarra lo real, lo zarandea y lo introduce en una lógica particular. Althusser no leyó, cuando dejó ese trabajo que dejó inédito, a Rodríguez, ni este leyó esas reflexiones de su maestro cuando escribió su tesis doctoral: de haberse leído mutuamente, habrían encontrado de qué confortarse. Rodríguez especifica cuáles son los fantasmas de la filosofía moderna, con los cuales tiende a reducir lo que conoce. Porque, y esa es la clave, también conoce: Althusser enseña que esos fantasmas se imprimen sobre saberes científicos y políticos, y que algo podemos sacar de ellos si conseguimos despegarlos. Sólo los filósofos muy simples y pobres se dedican a cacarear la jerigonza profesional, y nada más. Cuanto he señalado sobre la filosofía se aplica también a cualquier producto ideológico: sólo los de calidad pésima son un exclusivo galimatías fantasmático.

Las prácticas de resistencia y el fin del sujeto moderno

Rodríguez nos presenta el ocaso de la cultura burguesa y, en ese sentido, es como si las relaciones de individuación modernas, el sujeto en sus diferentes versiones, hubieran quedado anegadas por una ideología segregada por la competencia capitalista. En ese momento se comprende el alcance y la profundidad de sus tesis. Sin la literatura o la filosofía existen los individuos expresándose sin control y reivindicándose en tres planos: como individuos solitarios, como individuos competitivos y como individuos centrados en esculpir su cuerpo. Solos, porque todo vínculo social les resulta opresivo; en su soledad, por supuesto, cualquier fracaso es un estigma subjetivo. Competitivos, porque centrados en los saberes necesarios para la inserción y el triunfo en el mercado de trabajo restan ajenos a cualquier perspectiva histórica y crítica. Volcados en su cuerpo, porque este parece el único testimonio de grandeza subjetiva. En ese momento, el capitalismo puede existir casi sin sujetos[47]. El libro que presentamos lo expresa con una frase lapidaria: «Esto es, parece como si el Consenso hubiera erradicado por completo al Contrato»[48]. La frase es muy profunda en su aparente simplicidad. Sin contrato no hay necesidad de sujetos: sujetos que negocien sus necesidades, acuer-

[47] Juan Carlos Rodríguez, *Tras la muerte del aura,* cit., pp. 20-21.

[48] Véase *infra,* p. 71.

den su representación política y las reglas por las que se rigen, ni siquiera que pacten con su yo alternativo, esto es, con esas otras posibilidades de sí mismo a las que renunciamos cuando elegimos. Un sujeto que no contrata con los otros tampoco lo hace consigo y no tiene más relato que lo que la coyuntura impone. Juan Carlos Rodríguez habla con cierto aroma de Heidegger. Sólo existe la adaptación técnica, aunque –claro está– desde un paradigma siempre marxista: con la pérdida de cualquier autonomía de clase se perfila una situación de absoluta propiedad ideológica por parte del empresariado respecto de los trabajadores. No resulta exagerado, algo importante en la teoría social actual del neoliberalismo, hablar de refeudalización[49].

Así, tanto la literatura como la filosofía se encuentran ahora revalorizadas por Rodríguez como aperturas esencialmente críticas. Al menos nos permiten la distancia respecto a nuestro presente. Como señalé, en su estudio sobre la picaresca Rodríguez nos enseñó cómo la mirada burguesa permitía existir a los criados, mientras que, para la perspectiva feudal, todo cuanto a ellos acontecía tenía que ver con los amos. En esa existencia, los criados estaban dentro del universo capitalista, sin más objetivo que aprovecharse de sus dueños. Eran leales mientras esperaban ganar algo; de lo contrario, abandonaban y se marchaban[50]. Es complicado valorar ese egoísmo. Por un lado, nos explica Rodríguez, reproduce de manera empobrecida la ideología de las clases dominantes. Por otro lado, propone un horizonte de felicidad posible, algo que la ideología sacrificial de la izquierda no ha sido capaz de brindar. En este *Freud* se vuelve sobre ello: frente a la refeudalización, sólo desde la necesidad de ser propietario de sí mismo se puede combatir la explotación[51].

Aunque ese horizonte crítico puede abrirse y profundizarse. La distancia histórica siempre nos permite relativizar el presente. Vivir en la repetición esquemática de las clases dominantes supone intensificar la explotación propia –para hacerse valioso en el mercado, en tanto capital variable y generador de plusvalía por nuestro trabajo y nuestro saber– y la explotación ajena, la concepción del otro como alguien que saquear. No basta con no querer que te exploten, también debes exigirte no explotar. Pero todo ello supone recuperar, miren ustedes por dónde, la idea del contrato, la de seres humanos que

[49] *Ibid.* Véase Sighard Neckel, «The refeudalization of modern capitalism», *Journal of Sociology*, 56 (3), 2020.
[50] Juan Carlos Rodríguez, *La literatura del pobre*, cit., p. 93.
[51] Véase *infra*, pp. 21, 75-76.

consienten con libertad en los asuntos comunes y de manera razonable en los asuntos íntimos. Ahora bien, la condición para que ese contrato no se encuentre desnivelado es que los sujetos no se crean espontáneamente libres[52]. O, lo que es lo mismo, que repitan en sus vidas una objetivación del inconsciente ideológico similar a la que Rodríguez promovía para los textos: en qué formación social existo, desde qué espacio social me identifico como agente, cuáles son los discursos que tiendo a reproducir de manera esquemática. El tiempo de la reflexión teórica no es el del compromiso práctico pero, en este, podemos encontrar orientaciones sobre quiénes somos al margen de quiénes queremos ser. Y actuar de otra manera.

La reivindicación que Rodríguez hace de la literatura y la filosofía significa algo cardinal, que otro contrato y otro sujeto eran posibles; por tanto, que la libertad burguesa debía ser tomada en serio sobre todo cuando queda completamente capturada por la apisonadora capitalista: desde esa libertad burguesa abría un desarrollo posible ajeno a la explotación y que se proyectaba por tanto más allá del capitalismo. No sé si le hubiese gustado a nuestro autor porque lo que digo tiene un aroma hegeliano pero puede pensarse que, en el amor de Petrarca por Laura, ya había mucho de lo que podía desplegarse para imaginar otros finales: se podía ir más allá de la sentimentalidad de la libertad burguesa pero nunca más acá porque esta es absolutamente fundamental.

El puente y el inconsciente

Ya queda la lectura de este libro. Con Heidegger[53], nuestro pensador nos propone pensar el inconsciente como un puente tendido entre nuestras pulsiones y nuestra historia dentro de una formación social. Lo cual quiere decir que vivimos siempre entre esas dos orillas y que no podemos ocupar ninguna en su pureza, en suma: que jamás puede hablarse del inconsciente libidinal sin el ideológico y viceversa. Las neurosis íntimas reciben los moldes de un contexto histórico específico, y a su vez este se encuentra arañado por la peculiaridad de aquellas. Por esa razón nuestro autor propone interpretaciones alternativas a las que esboza Freud y discute continuamente con él. Que na-

[52] *Ibid.*, p. 235.
[53] Martin Heidegger, «Construir, habitar, pensar», *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 133.

die se escandalice: con el mismo rigor y simpatía con los que se enfrentó a Marx y Engels. La lectura que Rodríguez hace de Freud seguramente merece ser criticada, pero considero que siempre desde un supuesto previo, al que ya aludí antes, pero en el que creo merece la pena insistir. Esbozar programas de investigación majestuosos es muy fácil, tener el coraje y la inteligencia de llevarlos a cabo resulta bastante más complicado. Al comienzo de su obra, Juan Carlos Rodríguez esbozó un proyecto de investigación y se atuvo a él pese a que semejante integridad no siempre le facilitó la vida. En el camino conoció la esperanza del socialismo democrático de los años setenta, la homogeneización del mundo tras el hundimiento del estalinismo, la galopada de un capitalismo que parecía desquiciarse sin enemigos y, finalmente, la nueva esperanza, que le hizo celebrar con sinceridad la repolitización de masas tras la crisis de 2008. En todo ese proceso siguió fiel a su proyecto intelectual, el de un marxista crítico que se toma en serio el estudio de la ideología para comprender obras y autores. Para que los proyectos muestren su valor necesitamos comprometernos con ellos a largo plazo, en todos los planos, también en el mundo de la investigación. Juan Carlos Rodríguez no saltó de un lugar a otro, aún y cuando eso le hizo merecer la ironía por parte de los especialistas de ser nuevos en todo lo nuevo; permaneció fiel a sus opciones, lo que no fue obstáculo para la lucidez ni para que fuese cambiando y matizando su perspectiva. Anduvo por un camino vivo, procedente de una importantísima tradición, y lo dejó más despejado para que otras energías lo recorran.

Nota a la edición

Juan Antonio
Hernández García

> *Quizás sea el sentido último de este libro: una ironía triste y una consciencia dudosa.*
>
> Juan Carlos Rodríguez

1

El miércoles, 1 de diciembre de 1999, en la sesión de la mañana, Juan Carlos Rodríguez presentó su «intervención» titulada *La literatura y la pesadilla del yo* en el Seminario Internacional Complutense (SIC), que se desarrolló durante los días 29 de noviembre a 2 de diciembre de 1999 en Madrid, con el título general: «Matrices del siglo xx: Signos precursores de la postmodernidad». Dos años después, a finales de 2001, se publicarían las *Actas* de ese Seminario *(Matrices del siglo xx: Signos precursores de la postmodernidad)*, en las que se incluye esta *intervención* con el título: «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)». Al comienzo de estas páginas se encuentra una breve nota que, en sus dos primeras líneas, nos informa: «Este texto, con ligeras modificaciones, está extraído del prólogo a mi libro *Freud, la literatura, la escritura,* de próxima aparición».

Este mínimo *apunte* nos aporta una información decisiva para constituir y resolver, con la necesaria precisión, al menos tres cuestiones iniciales: 1) se trata de la primera información pública –por escrito– que podía confirmar la

existencia de este libro[1], pues –hasta esta edición (veinte años después de su escritura)– ha permanecido *inédito* (si bien no en su totalidad, como aclararemos más adelante); 2) permite acotar el más que probable periodo de su redacción, en su tramo principal –pues el mecanoscrito original (utilizado para esta edición) no se encuentra fechado–, entre finales de 1999 y finales de 2000 (y algunas ampliaciones posteriores, durante 2001), con una duración aproximada de un año en su redacción (propuesta que más adelante completaré mediante referencias –o «pistas»– que el propio Juan Carlos aporta en el «interior» de su texto), y 3) el estado de redacción de este libro se encontraba muy avanzado («de próxima publicación»), prácticamente definitivo, a falta sólo de una última revisión, tal como describimos al detallar, más adelante, las características del mecanoscrito ya referenciado.

Pero no adelantemos acontecimientos, vayamos por partes, o mejor, al modo «escolar»: de lo *general/externo* (título, índice y estructura del libro) a lo *particular/interno* (texto).

Por su parte, en cuanto al título del libro, en la primera referencia pública no se trascribía su subtítulo, pero sí en el mecanoscrito, por lo que, atendiendo a éste, se incluye completo en esta publicación: *Freud: la escritura, la literatura (Inconsciente ideológico e inconsciente libidinal).* Pues, además, así exterioriza la articulación básica de los conceptos y el «sujeto» que constituyen el «eje» que desarrolla la dinámica desplegada en sus líneas.

La estructura interna del libro, es decir, el «Índice» –o su división en partes y capítulos–, en cambio, presentaba una disparidad de inicio entre el índice establecido y la estructura posterior del texto, que generaba, por lo demás, una clara disfunción o desequilibrio entre las partes al dividir la «Cuarta parte» en dos, y establecer una «quinta» para los capítulos VI al IX. Esta separación, en cambio, que no aparece en el índice inicial (aunque éste se encuentra incompleto), además rompe de modo ilógico la secuencia de esa parte (dedicada íntegramente «al análisis de la escritura de Freud…»); pero, de nuevo, el propio autor daba la solución a este problema, pues en el segundo apartado de la «Introducción», en su parte final, dedicada a exponer el contenido

[1] Algo más de diez años después, en 2012, el autor volvería a informar sobre este libro, también en «nota al pie», con un cambio en el «título» de éste al realizar una combinación de los dos anteriores; véase Juan Carlos Rodríguez, *Formas de leer a Borges (o las trampas de la lectura),* Universidad de Almería, 2012, p. 181: «Como el asunto es muy complejo lo he desarrollado más ampliamente en mi libro de próxima aparición: *Freud, la literatura y la pesadilla del yo*».

de los distintos apartados del libro, claramente establece la estructura del libro en «cuatro» partes.

Respecto al «texto» del libro, el archivo utilizado para su edición consta de 295 folios en formato electrónico *(Word),* con tipografía *arial* de doce puntos e interlineado de 1,5, y presentaba algunos problemas en su redacción, tal vez (como también recuerda Ángeles Mora, y desde aquí le agradezco, una vez más, su apoyo y colaboración) debido a que permaneció falto de una última corrección –como ya he indicado–, por lo que se han comprobado las citas y referencias bibliográficas (y éstas se han completado, ampliado o informado de traducciones al español cuando la publicación se cita en otro idioma, mediante la colocación de estos datos también entre corchetes y notas utilizando asterisco). Retomando la cuestión del «tiempo» de escritura, ya apuntado al comienzo de esta «nota», la fijación de éste se sustenta en la inclusión de un par de *artículos* previos (1997-1998), con modificaciones posteriores en el mecanoscrito, que establece un hipotético límite por *delante* (1999), y expresiones del tipo: «el siglo que acaba» (en el interior de este libro), que actúa como límite por *detrás* (2000), para el intervalo más intenso en la redacción de este texto.

Con bastante probabilidad el «abandono» –en ese momento: segunda mitad de 2001– de la publicación de este libro se produciría, al menos, por dos causas: por una parte, dado que el autor se había embarcado en otros proyectos de publicación, con bastante urgencia, como, por ejemplo, la preparación de una nueva edición de su libro *La norma literaria* (cuyo «Prólogo» a esa tercera edición se fecha en «Diciembre 2000») para la nueva colección de «Ensayo literario» que la editorial Debate iba a lanzar bajo la dirección de Constantino Bértolo, y que comenzó su breve andadura en abril de 2001, con la aparición de la tercera edición, corregida y ampliada, de este libro de Juan Carlos Rodríguez, y de *La invención de la literatura,* de Florence Dupont; además de otras numerosas investigaciones que hizo públicas en ese periodo (como puede comprobarse por la «bibliografía» de su obra referenciada más adelante), o la preparación de sus próximos libros, *De qué hablamos cuando hablamos de literatura* («Prólogo» fechado en «Septiembre 2001»), y también, en la editorial Debate, *El escritor que compró su propio libro. Para leer «El Quijote»* («Mayo 2003»); y, por otra, debido a las «políticas» editoriales con sus particulares dinámicas y calendarios (como el propio Juan Carlos Rodríguez señaló en una de sus entrevistas).

Sin embargo, en los siguientes años, Juan Carlos Rodríguez retomaría algunos «capítulos» de este libro para su publicación –sin informar de su pro-

cedencia–, hasta alcanzar aproximadamente un 25 por 100 de su extensión, por lo que a continuación «detallo» las publicaciones que incluyen trozos, o fragmentos, de este libro, y que hemos tenido en cuenta para establecer el texto «definitivo», junto con el estudio y evaluación de las disparidades entre la copia mecanoscrita y las partes divulgadas:

– «Lecturas de nuestra vida: sueños subjetivos y discursos objetivos (En torno a la explotación ideológica)», *Iralka,* 10 (octubre de 1997-marzo de 1998), pp. 5-12
– «*Prólogo.* La escritura del espacio (el hueco de la mano o la obra de Carmen Osuna)», en *Catálogo de la Exposición «Dar Juego (Homenaje a Lacan)» de la escultora Carmen Osuna Luque,* Universidad de Jaén, 1998, s. p.
– «La constitución de la novela: de la vida al realismo», en VV.AA., *Cursos de Verano de la Universidad de Granada en Ceuta (IX Edición, 1-17 de septiembre de 1997),* Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes/Ciudad Autónoma de Ceuta, 1998, pp. 83-91.
– «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», en Aurora Conde *et al.* (eds.), *Matrices del siglo XX: Signos precursores de la postmodernidad (Seminario Internacional Complutense, Madrid, 29 noviembre–2 diciembre de 1999),* Madrid, Seminarios Internacionales Complutenses/Universidad Complutense, 2001, pp. 393-425.
– «El concentrado de lo real», en *De qué hablamos cuando hablamos de literatura,* Granada, Comares, 2002, pp. 267-279.
– «Retorno para volver a empezar: discurso e ideología», en *De qué hablamos cuando hablamos de literatura,* cit., pp. 640-656.
– «La explotación del yo: una pesadilla histórica», *Laberinto,* 15 (noviembre de 2004), pp. 53-59.
– «La explotación del yo: una pesadilla histórica», *Papeles de la FIM, 25* (2007), pp. 45-57.
– *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración),* Universidad de Granada, 2011, pp. 28-32.
– «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», *Álabe,* 12 (julio-diciembre de 2015), pp. 181-194.

Estas diez publicaciones, que discurren entre 1997 y 2015, presentan diferencias o actualizaciones sobre el mecanoscrito original que afectan, parcialmente, a los siguientes apartados de este libro: al «Epígrafe» en su totalidad, al que, además, se añaden los apartados II a VI –en su publicación de 2001–, lo que confirmaría, de algún modo, su aparente singularidad diferenciada respecto al resto del libro tal como señala Juan Carlos Rodríguez en las primeras líneas de la «Introducción» siguiente («Resulta evidente que, si en el Epígrafe inicial ya he expuesto la problemática de fondo e incluso prácticamente sus conclusiones –a través de la relación «yo-yo soy»– en que me he basado para escribir este libro, ahora parece faltar el "suspense"»); a los capítulos I a III de la «Primera parte» y, también, a los capítulos IX, X y XII de la «Tercera parte». Estas «variantes» se han transcrito e integrado en esta edición atendiendo a la versión más renovada –valorando, por tanto, la redacción más actualizada que Juan Carlos Rodríguez hizo pública–, si bien sólo informo de las variantes (texto añadido, eliminación de nota, etc.) más significativas, pues dar noticia de todos los pequeños cambios (de estilo, modificación de orden de alguna palabra o sustitución de un término por otro, etc.) habría dado como resultado un texto «ilegible», por la abundancia de estas mínimas variaciones que, en cambio, apenas afectan a la secuencia, orden o lógica del discurso. Esta información se muestra circunscribiendo el texto añadido o eliminado –en esas publicaciones posteriores– entre corchetes –[ ]–, y se informa de su procedencia (publicación y página) mediante nota que se añade con asterisco –*– para, de este modo, no alterar la secuencia numérica de las notas de autor.

Además, no hay que obviar, al menos, otros dos puntos, referidos a este libro, que necesitarían una investigación más amplia: 1) en otras de sus publicaciones aparecen «ecos» de su redacción y de las cuestiones en él planteadas. Explicitaré sólo dos ejemplos, entre otros muchos que se podrían mostrar: *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia* (1994) y *El escritor que compró su propio libro. Para leer «El Quijote»* (2003)[2], un antes y un después. En el primero se presentan, en «esqueleto», algunas de las *tesis* que se desarrollan en este libro, y, en el segundo, de manera «sintomática», se relatan en varias ocasiones la relación Freud/*El Quijote,* con evidentes paralelismos con lo aquí publicado, y, además, con una alusión implícita a este

[2] Véanse Juan Carlos Rodríguez, *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia,* Madrid, Akal, 1994, pp. 33-35, y *El escritor que compró su propio libro. Para leer «El Quijote»,* Barcelona, Debate, 2003, pp. 22-23, 118, 206, 305-306 y 330-331 (2.ª ed., revisada y corregida: Granada, Comares / col. De guante blanco, 2013, pp. 22-23, 120, 208, 310 y 335).

«otro» libro: «Pero ésta es otra historia sobre la que hablaremos»; y 2) la investigación del «hilo» que vincularía tanto la selección de los *trozos* publicados, como los lugares y los tiempos de su divulgación.

2

Una «escritura» –este libro– que posibilita aproximaciones muy diversas desde diferentes «planos» de lectura: un relato de terror, o de ciencia/ficción, o un epistolario con cartas «cruzadas/marcadas», etc., *alejado* de cualquier sombra de «manual» o de análisis de las temáticas al uso que han articulado, a lo largo del tiempo, la relación entre psicoanálisis/literatura: existencial, freudo-marxismo, temática, psicológica, psicocrítica, psicobiografías, etc.; y también distanciado, en su formulación, con las aproximaciones de Althusser hacia el psicoanálisis y su «objeto» de estudio. Como muestra, un ejemplo aun anecdótico: la muy diversa valoración, de ambos, del libro de Jacques Derrida *Glas*. Así, Althusser, en carta de 1974, estimaba este libro: *«Has escrito "algo" extraordinario. Tú lo sabes mejor que nosotros que lo leemos. Has tomado la delantera, la de* haber escrito, *pero te alcanzaremos –para constatar que ya estás en otra parte… Es por eso que me apresuro y hablo el lenguaje de mi retraso. He sido conmocionado, Jacques, por este texto, este libro, sus dos columnas…* »[3]; y Juan Carlos Rodríguez, por su parte, lo considera: *«su perpetua manera* [Derrida] *de deconstruir el sistema dejándolo intacto. La inversión de las jerarquías es la mejor manera de defender las jerarquías, etc.»;* o la muy desigual consideración de Freud en tanto «historiador», por parte de ambos, entre otros muchos contrastes imposibles de considerar en este breve apunte.

Y una escritura que en su interior, tras impugnar estas «temáticas», reta al lector con una serie de tesis/análisis intempestivos, como pueden ser: A) la distinción entre dos Freud: el «analítico» (fuerte) y el «antropológico» (débil); B) la concepción de la «ideología» en ruptura con las aproximaciones habituales (contenidistas o politicistas), y su distinta colocación en la combinación («tópicas») marxista; C) la apuesta por la imposibilidad de que la *literatura* se pueda psicoanalizar, dado que en ésta no existe la *transferencia* intersubjetiva, da lugar a que el envite se transforme: «la escritura freudiana parte de (se empapa en) la ideología de *lo literario*»; D) por lo tanto, si la escritura freudiana está empapada por la ideología de *lo estético/lo literario*, el «objeto» de estudio no puede ser otro que la investigación de los mecanismos que (re)producen esa ideologización literaria de Freud, y su encaje en el inconsciente «ideológico» que constituye su configuración; E) desde el marco del atrapamiento del «yo» psíquico (inconsciente *libidinal*/Freud) por el «yo soy» histórico (inconsciente *ideológico*/Marx, de unas relaciones sociales dadas) que exterioriza una radical historicidad en sus manifestaciones/efectos, en el interior de unas determinadas formaciones sociales; y F) pero: *«vuelvo a insistir, este texto no pretende ser un libro de (o sobre) psicoanálisis, y mucho menos sobre Freud, sino tan sólo un trabajo que sirva para elucidar las relaciones entre inconsciente ideológico e inconsciente libidinal»*.

Toda esta «problemática» venía de mucho antes –en el interior de sus investigaciones–, desde los años setenta (siglo XX), en concreto desde su primer libro (*Teoría e historia de la producción ideológica,* en 1974), en el que ésta aún no se encuentra desplegada en su «plenitud», pero en el que sí hallamos atinadas aplicaciones en el tratamiento de las *subjetividades* en Transición (ss. XVI-XVII) y en el análisis de sus textos; continuaría, por ejemplo, un año después con la programación, para la editorial Akal, del libro *Per una teoria freudiana della letteratura,* de Francesco Orlando[4], en traducción encargada por Juan Carlos Rodríguez al también profesor de la Universidad de Granada Antonio Sánchez Trigueros[5] (al que agradezco, desde estas líneas, su correo electrónico mediante el que confirmaba que esa traducción ya estaba iniciada y que fue abandonado el proyecto al dejar Juan Carlos la

[3] Véase Marcelo Rodríguez y Miguel Castillo Didier, «Dos cartas de Althuser a Derrida», *Escrituras Aneconómicas, Revista de Pensamiento Contemporáneo,* II.3 (2013), pp. 142-149 (148-149), en donde pueden consultarse ambas cartas también en su lengua originaria, el francés.

[4] Véase Francesco Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura,* Turín, Einaudi, 1973, 89 pp. (*Para una teoría freudiana de la literatura,* anunciada su traducción en Akal, en 1975, con el siguiente texto: «De próxima publicación. Serie teoría y crítica», en el momento que Juan Carlos Rodríguez aún era «director» de esta «Serie» dentro de la colección *Manifiesto*). Otra de las publicaciones programadas por Juan Carlos Rodríguez, en ese mismo año, sí llegó a publicarse dos años más tarde: Guido Almansi, *La estética de lo obsceno,* Madrid, Akal, 1977, 207 pp. En este año ya no dirigía la «Serie» y, *sintomáticamente,* ésta ya no volvió a tener una dirección reconocida y pública.

[5] El profesor Antonio Sánchez Trigueros ya había traducido, para esta «Serie: Teoría y Crítica» con la dirección de Juan Carlos Rodríguez, el libro del también italiano Ignazio Ambrogio, *Ideologías y técnicas literarias,* Madrid, Akal, 1975, 194 pp.

dirección de esa «Serie» de libros, en los primeros meses de 1976). En los veinte años siguientes continuó articulándola y desplegándola sobre materias y autores muy diferentes, con una creciente «complejidad»[6]: el «teatro», Machado, Brecht, el 27, el «tango», Alberti, Drácula y las hadas, Garcilaso –de nuevo–, Lorca y Falla, Lope y Calderón, etc., hasta alcanzar el año 1994, pues ahí, en el «Prólogo» a su libro *La literatura del pobre,* nos explicitará la constancia del esfuerzo realizado y la constatación de las posiciones teóricas alcanzadas:

> Y había que aprehender la lógica inconsciente de ese discurso y su radical historicidad. Fue así como comprendí el «inconsciente freudiano», al que se añadía el «inconsciente ideológico». Y resultó que ambos eran verdad. ¡Otra vez el problema de la verdad! Muy despacio, muy lentamente, retorné a mi propia verdad histórica. Todos los materiales que había ido acumulando durante casi quince años para construir *La literatura del pobre* empezaban ahora a cobrar sentido[7].

Con una coincidencia, en ese mismo año, respecto a su otro libro, *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia,* cuyo «título» mismo –con la disposición de sus elementos: inconsciente/historia, y no a la inversa– nos traslada la constatación de la «meta» alcanzada. Año al que sucederían otros veinte, y numerosos libros, artículos y conferencias, que, junto a este libro «inédito», dan lugar a ese complejo entramado teórico y a su permanente batalla por la «libertad». A lo que agregaría, además, entre otras «presencias» en el espacio público, su participación, desde sus comienzos, en el campo *freudiano granadino,* y la colaboración en sus publicaciones (*Cuadernos…, Colofón,* etc.) y actividades: *toda una historia por hacer.*

[6] Para esta «complejidad» (a la que aludo) resulta imprescindible un «estudio» detenido de las numerosas publicaciones de Juan Carlos Rodríguez en el periodo que comprende los cinco años que van de 1997 a 2003. Cfr. Juan Antonio Hernández García, «Bibliografía (1961-2016) Juan Carlos Rodríguez», en Juan Carlos Rodríguez, *Pensar la literatura. Entrevistas y bibliografía (1961-2016),* Granada, Asociación ICILE/Los libros imposibles, 2016, pp. 231-279 (249-261).

[7] Véase Juan Carlos Rodríguez, «Prólogo a esta edición», en *La literatura del pobre,* Granada, Comares, 1994, pp. 11-13. Véase la «Segunda edición corregida y aumentada» (Granada, Comares, 2001) de este libro, en donde también puede consultarse este mismo «Prólogo».

Sin olvidar –para cerrar este punto– dos importantes antologías que, ambas publicadas en Madrid, se preparan y proceden de ese «ambiente» granadino alrededor de la problemática freudiana en sus ámbitos ideológico/literarios: una, *El psicoanálisis: volver a Freud, romper con Freud,* traducida y prologada por Carmelo Galiano, en 1979, y la otra, *Psicoanálisis y crítica literaria,* seleccionada y traducida por Juan M. Azpitarte Almagro, en 1981[8].

3

Un libro, también, generado desde los «debates» con el profesor Malcolm K. Read –como el propio autor indica–, y cercano a la práctica «analítico/política» desarrollada por el *campo freudiano* en Granada –como ya he señalado– pero alejado del lacanismo «lingüicista» de aquellos años. Un Lacan con el que «discute» –Juan Carlos Rodríguez– en unas espléndidas páginas de los capítulos V al VII de la «Tercera parte», que posibilita, mediante las herramientas que aporta, enfrentarse a los discursos hegemónicos de nuestros días –en el espacio intelectual– tal como esbozo en los siguientes puntos: 1) se trata de una propuesta que atrapa, con sus tesis e «hipótesis analíticas», y desde su radical vigencia, ese «halo» perenne de ciencia/ficción y naturalización; valgan algunos ejemplos extraídos de un mismo periódico y en fechas recientes: «*Pasa con esas ideas tanto tiempo que eso explica, dice, por qué escribe siempre sobre lo que él considera "el lado bueno de la naturaleza humana"*» (Ted Chiang), o «*en particular, de admitir que nada cambia nunca porque la naturaleza humana condiciona las respuestas individuales y colectivas a toda situación de peligro y éstas tienden a parecerse*» (Patricio Pron), o también «*el bolchevismo […] sucumbió a la pobreza conceptual del marxismo como filosofía de la historia y también a la misma naturaleza humana*» (Yuri Slezkine)[9];

[8] Véanse Jean Laplanche, Jean Pontalis y Michel Tort, *El psicoanálisis: volver a Freud, romper con Freud,* Madrid, Dédalo, 1979, 124 pp. (trad. y prólogo de Carmelo Galiano / col. Salud mental y ciencias psicológicas, 12), y VV.AA., *Psicoanálisis y crítica literaria,* Madrid, Akal, 1981, 146 pp. (sel. y trad. de Juan Manuel Azpitarte Almagro / col. Akal bolsillo, 38).

[9] Véanse respectivamente, en el orden de exposición: Laura Fernández, «Ted Chiang: La ciencia-ficción hace creíble cualquier premisa de la filosofía», *El País. Babelia,* 1504 (19 de septiembre de 2020), pp. 2-3; Patricio Pron, «Stanisław Lem. Un mundo de exclusiones», *El País. Babelia,* 1482 (18 de abril de 2020), pp. 3; y Pilar Bonet, «En la torre de Babel de la utopía soviética», *El País. Babelia,* 1543 (19 de junio de 2021), pp. 2-3.

que se *glorifica* frente a las posiciones de Juan Carlos Rodríguez, o la síntesis que fijaba Althusser[10]:

> Pero este embrión mismo indica una solución al enigma ulterior de las evidencias pasivas, no criticadas, de las teorías de la naturaleza humana. Porque la teoría de la naturaleza humana no es más que la proyección mistificada, pensada como fundamento de las categorías político-sociales. Arroja así una luz cegadora sobre los teóricos posteriores: al fundar su política sobre una teoría de la naturaleza humana, no saben, no ven, que son víctimas de esta proyección (autores y víctimas), no ven que su antropología, su psicología (entre comillas) no es más que la abstracción de sus propias categorías políticas pensadas como el fundamento originario de estas categorías mismas.

2) La dominancia del psicoanálisis «ampliado» y sus enmarañadas amistades con el «esencialismo» implícito en la noción de naturaleza humana (a la que, en su *análisis,* Juan Carlos Rodríguez le dedica tantos esfuerzos), que absorben y aceptan, en sus estudios sobre el discurso literario, autores tan diversos como Terry Eagleton, Rosalind Minsky[11] o Norman Holland, entre otros. Y frente a éstos resulta ineludible adentrarse, en la línea establecida por Rodríguez, en los «trabajos» dedicados a esa «noción» por parte de André Vachet, Jaime Labastida, C. B. Macpherson, o Marshall Sahlins, entre otros; y 3) sin embargo –pese a este «horizonte»– en muchas de las últimas aproximaciones a la obra y a la «teoría» de Juan Carlos Rodríguez se produce una relativa preferencia de esta «problemática» en la que se han centrado últimamente, al menos, Malcolm K. Read –de manera reiterada y renovada– y Chiara Giordano[12], aún «incompletas» y faltas de un estudio de conjunto,

---

[10] Véase Louis Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972,* París, Le Seuil, 2006, pp. 251-252 (trad.: *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior. 1955-1972,* Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 243-244).

[11] Véanse Terry Eagleton, «V. Psicoanálisis», en *Una introducción a la teoría literaria,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 182-223, y «10. El nombre del padre: Sigmund Freud», en *La estética como ideología,* Madrid, Trotta, 2006, pp. 335-365, y para su exposición «errática» respecto a la *naturaleza humana,* en este mismo libro pp. 495-501; y Rosalind Minsky, *Psicoanálisis y cultura. Estados de ánimo contemporáneos,* Madrid, Cátedra, 2000.

[12] Véanse Chiara Giordano, «La teoría del inconsciente ideológico de Juan Carlos Rodríguez: una línea de fuga entre marxismo, psicoanálisis y estudios literarios», *Romanica Olomucensia,* 30/1 (2018), pp. 111-124; y Malcolm K. Read, en orden cronológico: «What We Talk About When We Talk About Marxism: Juan Carlos Rodríguez, Althusser, and the Ideological Unconscious», *Mediations,* 29.1 (otoño de 2015), pp. 69-100; «El inconsciente: Represión Libidinal/Producción Ideológica», *Pensar desde abajo,* 6 (2017), pp. 91-128 (Monográfico: «El inconsciente de la libertad. *Para y desde* Juan Carlos Rodríguez»); «Towards a Notion of the Ideological Unconscious: Marx, Althusser, Juan Carlos Rodríguez», *Historical Materialism,* 25.4 (2017), pp. 139-165; «Explorations of the Political/Ideological Unconscious: Fredric Jameson and Juan Carlos Rodríguez», *Mediations,* 31.1 (otoño de 2018), pp. 71-94; «Lo libidinal versus el inconsciente ideológico: encuentros cercanos de tipo hermeneútico», en Blanca Fernández García y Antonio Gómez L-Quiñones (eds.), *La lupa roja. Ensayos sobre hermeneútica y marxismo,* Buenos Aires, Teseo, 2019, pp. 269-310; «Juan Carlos Rodríguez and Michel Foucault: Discourse, Ideology and the Unconscious», en Dana L. Cloud (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Communication and Critical Cultural Studies,* Nueva York, Oxford University Press, 2019; «The Psychoanalytic Paradox and Capitalist Exploitation: Slavoj Žižek and Juan Carlos Rodríguez», *Rethinking Marxism,* 31.2 (2019), pp. 194-221, y «British Marxism and Juan Carlos Rodríguez: The Ideological Unconscious Revisited», *Rethinking Marxism,* 32.4 (2020), pp. 467-495.

por lo que la aparición de este libro posibilitará la apertura de *otras* «discusiones» y exploraciones.

Así, para concluir, daré término a estos breves «apuntes» con la reciente escritura de Valeriano Bozal, que manifiesta –a su modo– un indudable proyecto de investigación:

> Un marxismo que no sé si calificar de ortodoxo o heterodoxo es el de Juan Carlos Rodríguez, autor de *Teoría e historia de la producción ideológica. I. Las primeras literaturas burguesas* (1974), que no tuvo continuidad estricta, pero sí, con variantes, continuidad metodológica en años posteriores[13].

Para Mode, Ángeles y Juan Carlos

Cádiz, diciembre de 2021

---

[13] Véase Valeriano Bozal, *Crónica de una década* y *Cambios de lugar,* Madrid, Antonio Machado Libros, 2020, p. 151. Y véase también la amplia «reseña» de éste al libro *La literatura del pobre,* en su primera edición (1994), y que menciona Juan Carlos Rodríguez en el prólogo a la segunda edición (2001) de ese libro: «La literatura del pobre», *La Balsa de la Medusa,* 40 (1996), pp. 105-111.

Freud: la escritura, la literatura
(inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)

Juan Carlos Rodríguez

Epígrafe

Más acá de la cultura o una noche en familia

Me levanté y miré el recibidor, donde dormía en un catre. En una mesa, al lado del catre, había un cenicero, un despertador Lux y unos cuantos libros de bolsillo viejos. Solía irme a la cama hacia las doce de la noche, y me quedaba leyendo hasta que las líneas se hacían borrosas y me dormía con la luz encendida y el libro en las manos. En uno de los libros que estaba leyendo había una cosa que recordaba haberle contado a mi mujer. Me había impresionado terriblemente. Un hombre tiene una pesadilla y sueña que está soñando y que se despierta y ve a un hombre en la ventana de su dormitorio. El hombre que sueña está tan aterrorizado que no puede moverse, que no puede apenas respirar. El hombre de la ventana mira hacia el interior de su cuarto y luego empieza a forzar el marco de tela metálica. El hombre que sueña no puede moverse. Querría gritar, pero le falta el aliento. Entonces aparece la luna detrás de una nube, y el que sueña en la pesadilla reconoce al intruso. Es su mejor amigo, el mejor amigo del que sueña pero un perfecto desconocido para el que está teniendo la pesadilla.

Mientras se lo contaba a mi mujer se me subía la sangre a la cara y se me ponían los pelos de punta. Pero a ella no le interesaba.

—No es más que literatura –había dicho–. Ser traicionado por alguien de tu propia familia, *eso* sí que es una auténtica pesadilla.

Raymond Carver, *Escuela nocturna*

I

Este libro trata sólo de una pesadilla: la pesadilla del «yo».

No es que el yo no sea el dueño de su cara, como diría Freud, no es que no seamos dueños de nuestra cara. Es que el yo carece de cara, de lugar, de espacio.

Tratar de analizar entonces cómo y por qué nos atrevemos a decir «yo» nos introduce de inmediato en un subsuelo de nada. Un poco de humo y un mucho de vacío. Un sueño en el que soñamos estar despiertos y donde en realidad estamos asustados, paralizados y sin poder hablar: ni siquiera gritar. Sólo el miedo que se introduce por la ventana a la luz de luna. Lo otro que nos amenaza puede ser nuestro mejor amigo o su doble –o nuestro doble–. Cuando intentamos contárselo a otra persona (otro espejo opaco) la imagen se desdibuja y se rompe: no hay reflejo posible.

O mejor: hay que retroceder a las líneas borrosas del libro que leíamos y donde nosotros hemos leído una pesadilla que, en el fondo, es nuestra propia pesadilla: nuestro cuerpo tendido en un catre, el despertador, el cenicero, la luz encendida, son la cotidianeidad que a la vez estamos leyendo en el relato de Carver. Esas líneas borrosas han llevado al lector de Carver a horrorizarse ante un sueño que es y no es el suyo; como nos lleva a nosotros a horrorizarnos al leer al lector de Carver. Y no se trata en absoluto de un relato de horror, sino del horror del yo que se ha despertado por un momento, y al que se le erizan los cabellos al saber que se le ha acabado la libertad provisional de decir yo, que apenas puede narrar ese «doble» incluso a través de la literatura. Y eso que la Literatura (como la Filosofía en otro aspecto) es una escritura que se ha atrevido a decir «yo» con una impunidad casi insultante. Pero de esta cuestión hablaremos luego. Ahora sólo nos interesa señalar una serie de problemas inmediatos:

1) En el sentido fuerte freudiano resulta claro que el «yo» no existe jamás, es humo. Freud sólo habla de «procesos yoicos», de procesos hacia el yo, o, en todo caso, del yo lisiado, etcétera.

   Y sin embargo también nosotros, como la Literatura, decimos «yo» impunemente. Ese «yo» es una broma pesada: un manojo de deseos, de represiones, de pulsiones.

2) Ahora bien: nuestra impunidad no es gratuita. Aunque el «yo» psíquico no exista (salvo su mecanismo infernal), sin embargo, si se dice «yo» es sólo –y únicamente– porque nos atrevemos a decir «yo soy».

3) Lo cual indica que el «yo» del inconsciente psíquico está atrapado siempre, configurado desde el principio de su intento de constitución, por el yo-soy histórico, por el inconsciente ideológico de unas relaciones sociales dadas. Por ejemplo: yo soy esclavo, yo soy siervo, yo soy sujeto libre, o sus infinitas variaciones. Las más decisivas hoy: yo soy mujer, yo soy explotado, etc. En consecuencia:

4) Por un lado, el intento de decir «yo» es siempre transhistórico, es el vacío. Y, por otro lado, el intento de decir «yo soy» es radicalmente histórico. Otra consecuencia: la contradicción entre *yo-yo soy* es básica porque es el surco de las neurosis. Paralelamente: la contradicción entre el yo-soy y las condiciones reales de existencia es básica porque es el signo siempre imposible de alcanzar: nuestra propia vida. Así, el choque de toda esa serie de contradicciones constituye los modos de vida que se dibujan en el interior de nuestro inconsciente libidinal y nuestro inconsciente ideológico.

5) Pienso que la relación entre *yo-yo soy* es la clave de toda nuestra historia individual y colectiva a nivel ideológico, personal, desde el esclavismo hasta hoy. Como sólo podemos decir yo a través del yo soy resulta claro que no hablo de una historia del alma, puesto que el yo-soy está siempre construido, producido por relaciones sociales (o sea, económicas, políticas e ideológicas). Hablo sólo de un intento de historiar lo que solemos llamar la subjetividad sin saber muy bien lo que decimos.

   Y hablo de historiar esa supuesta subjetividad a través de sus manifestaciones discursivas: la literatura, la filosofía, la escritura en general.

II*

[Pues, en efecto: frente a la pesadilla del yo (que es lo que nos muestra Freud), sin duda alguna, toda la filosofía y toda la literatura modernas (del XVI en adelante) se analizan a través del pathos del yo. Y esto sí que es sintomático. Sin duda alguna, la pasión ciega por el yo (que evidentemente es una pasión inútil a nivel teórico, pero no lo es a nivel vital, y en esto difiero radicalmente de Sartre y Jameson, del mismo modo que es inútil la pasión teórica por el hombre o por el sujeto) proviene de un hecho que me parece especial-

* Los apartados II a VI de este «Epígrafe» no se encuentran en el *mecanoscrito,* que hemos descrito en la «Nota a la edición», sino que fueron añadidos, por Juan Carlos Rodríguez, en publicación posterior a esa redacción previa, tal como éste detalla en su nota inicial («Este texto, con ligeras modificaciones, está extraído del prólogo de mi libro *Freud, la literatura, la escritura,* de próxima aparición»); vid. Juan Carlos Rodríguez, «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», en Aurora Conde *et al.* (eds.), *Matrices del siglo XX: Signos precursores de la postmodernidad,* Madrid, Universidad Complutense/SIC, 2001, pp. 393-425. Estos añadidos/modificaciones se publicaron en las pp. 395-411.

mente incontrovertible: el «yo» es el a priori a partir del cual pensamos, hablamos, vivimos. Pese a lo que se llamó la «muerte del sujeto» con Foucault y el postestructuralismo, el yo ha permanecido ahí, incólume, imperturbable. Y sin embargo no debería haber sido así, por lo menos a partir de los espeluznantes análisis de Freud (y de Marx, por supuesto), a partir de lo que ahora se suele llamar la era posfreudiana. Pero ha sido –y es– así: el yo como la sólida columna vertebral a partir de la cual se sostiene todo.

Quizá lo más sintomático de toda la problemática que vamos a plantear aquí sea el hecho de que hoy volvamos a preguntarnos por el sentido del yo y de la vida. Una cuestión, esta del *sentido,* que parecía haberse difuminado con el llamado pensamiento débil tras la posmodernidad. Puede ser que el espiritualismo difuso que rezuman los textos últimos de escritores como el propio Vattimo que «cree que cree» no sea más que un signo de ese giro de retorno hacia el sentido. Pero, evidentemente, el sentido no es algo que pueda ser interrogado sólo desde una variante espiritualista y lábil, ya que la pregunta por el sentido es tremendamente fuerte: la llevamos pegada a nuestra propia piel. Y a nuestros sueños subjetivos y objetivos. O al menos algo de esto fue lo que intenté mostrar cuando publiqué mi libro *Lorca y el sentido*[1]. Veremos enseguida algunos matices al respecto precisamente arrancando de la ya vieja interrogación acerca de si tiene sentido el sentido. Ya desde el primer punto, pues, los problemas se amontonan en el almacén. Claro que si a la cuestión del sentido le añadimos nada menos que el problema del yo y el término vida (es decir, el sentido del yo y de la vida), corremos el riesgo de precipitarnos por el despeñadero. Evidentemente, el sentido de la vida es una metáfora radical porque va a la raíz de nuestro subsuelo. Decía Lorca: *«Y las manos del hombre no tienen más sentido / que imitar a las raíces bajo la tierra»,* y Dostoievski tituló *Memorias del subsuelo* uno de sus escritos más decisivos, que curiosamente prologó Freud, y lo prologó mal. Lorca añade algo más: *«He visto que las cosas / cuando buscan su curso encuentran su vacío».* ¿En qué quedamos? Por un lado el único sentido posible de las manos del hombre, de la acción de los hombres en la vida, es sostener la raíz de la vida, como hacen las raíces bajo tierra. Pero cuando esas raíces afloran, cuando las cosas surgen, cuando buscan su curso, su discurrir en la vida, sólo encuentran su vacío. ¿Qué relación hay entre *raíz* y *vacío*? El sentido de

[1] Cfr. Juan Carlos Rodríguez, *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia,* Madrid, Akal, 1994.

la vida, ¿sería la razón de todo precisamente porque esa raíz es el vacío o el hueco total?

Lógicamente las preguntas vuelven a acumularse. Pero no quiero andarme por las ramas, porque quizás nuestras vidas sean sencillamente *Días enteros en las ramas,* como dijo la escritora francesa Marguerite Duras*. Fijémonos que he hablado de nuestras vidas y no de la vida, puesto que aquí introduzco ya el problema también imposible de la subjetividad (yo vivo) y el problema de la multiplicidad de las vidas: nosotros vivimos. Hay miles de posibilidades de vida –a cada uno la nuestra– desde la física a la biología, desde la hormiga al universo, desde la microfísica a la macroeconomía… La vida de cada uno de nosotros y los fragmentos que constituyen la vida de cada uno de nosotros. Acabamos de indicarlo: deseos, pulsiones, frustraciones, todo ese núcleo molecular al que queremos llamar yo y al que queremos llamar nada menos que mi vida, nuestra vida, o incluso la vida en general y buscarle un sentido por añadidura. Me temo mucho que todo este almacén tan aparentemente ostentoso se reduzca a una mera cuestión de pronombres personales: apenas yo vivo o nosotros vivimos.

Y sin embargo la vida está ahí (quiero decir, está aquí, en la piel) e insiste en permanecer y nos sucede. *Suceder* es un verbo decisivo: decimos que leemos o vemos en los media la crónica de «sucesos». Suponemos que los sucesos surgen como algo inesperado en la monotonía de nuestra vida diaria. Como si la interrumpieran o la alteraran para bien o para mal. Y entonces nos preguntamos: ¿qué ha sucedido?, ¿por qué esta irrupción de la vida en la vida? Decimos *suceso* o *sucedido,* como decimos *accidente* o *aparecer:* un accidente puede ser mortal (en absoluto, pues, aparencial) como un aparecer puede ser decisivo: el amor o el dolor sobre todo. Entonces, ¿por qué consideramos accidental o aparencial lo que sucede, o llamamos sucesos a lo que nos interrumpe la vida? Evidentemente porque hay algo vital que actúa por debajo de nosotros. Y no me refiero, por supuesto, al «élan», al aliento vital de un filósofo como Bergson (finalmente tan parafascista), ni a la Razón Vital del indeciso Ortega. Me refiero a la monotonía de lo más profundamente nuestro: ni siquiera nuestro yo, sino nuestra soledad inalienable, lo único que tenemos y podemos considerar nuestro con justeza. La única ley: la soledad desierta que tratamos de ocultarnos, pero que cuando algo la interrumpe, la acompaña, cuando algo florece en ella para bien o para mal (y bien y mal son también palabras de un árbol muy discutible) entonces, y sólo entonces, cuando nuestra soledad se ve asaltada,

* Cfr. Marguerite Duras, *Días enteros en las ramas,* Barcelona, Seix Barral, 1957.

acontecida o herida por el suceso, la percibimos sin remedio: sólo entonces hablamos de que algo ha sucedido en nuestra vida. Quiero decir, cuando lo intransitivo de nuestra soledad se convierte en algo transitivo: la compañía del dolor o la compañía del amor. No sin motivo en francés se ha llamado siempre el orgasmo «la muerte pequeña» (y así lo hizo también Lorca), pero ésta es ya otra historia sobre la que volveremos, aunque sólo sea para recordar (con Freud y Lacan) que el orgasmo femenino sólo puede remitirse al infinito, es decir, al espacio de lo absoluto, como la muerte total. Y así la relación entre amor y muerte cobraría un nuevo sentido, sólo que de nuevo tendríamos que preguntarnos de qué sentido hablamos cuando hablamos de sentido.

Lo excepcional, pues, no deberían ser los sucesos ni los accidentes, sino el simple suceder de la vida. O mejor dicho: no que la vida suceda (eso es normal), sino que la vida nos suceda, nos ocurra, nos acontezca curiosamente a nosotros mismos y que podamos decir *yo estoy vivo* sin problemas. Porque el problema no radica en la vida, sino que el problema radica en el *yo,* y de eso es de lo que quiero hablar a partir de ahora.

III

Hemos hablado de las manos del hombre que construye la vida. Está claro que la construcción de la vida a través de la mano del hombre sólo puede nombrarse como la historia humana. La historia de nuestro suceder diario, personal y colectivo. Pero el hecho de concebir la vida como historia nos presenta dos desafíos irrenunciables. Primer desafío: la historia a la vez que la hacemos nos hace, es decir, somos efectos de la historia. Y en tanto que actos/efectos históricos somos ante todo «animales ideológicos». En consecuencia, algo que nos lleva a preguntarnos acerca de qué entendemos por ideología(s). Segundo desafío: si nuestro suceder vital no es de hecho más que un acontecimiento histórico, nos vemos obligados legítimamente así a hablar de nuestra vida como de una ontología histórica. Somos seres históricos, pero, ¿en qué sentido? Sin ninguna duda la última ontología histórica que se hizo en el siglo XX fue la de Martin Heidegger. En torno a dos signos básicos: estamos arrojados en el mundo y somos un ser para la muerte. Bien es cierto que hay un matiz ostensible entre el primer Heidegger, el de los años nazis, el de *Ser y tiempo,* allá por los años veinte y treinta (cuando en el fondo se hallaba convencido de que la técnica y el nazismo juntos lograrían recuperar el Ser originario perdido entre los griegos), y el segundo Heidegger, desesperanzado no del nazismo sino de los nazis, desesperanzado de recuperar el Ser en abstracto y aferrado al ente en concreto, al «Da-sein» para la muerte, y donde sólo el soplo poético de una musa cuasi divina como la del poeta Hölderlin podría superar, con su *tekné,* a la *tekné* propiamente dicha, al poder arrollador de la técnica. Cierto es que Heidegger no habló jamás de la técnica en sentido de utensilios (por ejemplo, el frigorífico o el vídeo o la bomba atómica), pero sí que habló de la técnica como espíritu práctico (por decirlo de alguna manera) capaz de realizarse en sí misma, mientras que las ciencias serían incapaces de pensarse a sí mismas (excepto la cibernética, que supondría una ciencia/técnica directamente aplicable a la vida). Y si traigo a colación a Heidegger es porque ya incluso desde sus *Holzwege* supo describir como nadie la pérdida del sentido de la vida y del yo. Y eso que lo que he llamado con frecuencia *Horizonte fenomenológico* fue el último intento por encontrar el sentido de la vida. De Husserl a Heidegger, de Dilthey a Cassirer, de Croce y Vossler a Ortega, todos quisieron ser positivistas, sólo que con un único matiz: positivistas, sí, pero «con alma» (igual ocurrió, desde otra perspectiva, con el pragmatismo americano de William James o Dewey). Si el cientifismo positivista de la bisagra del XIX-XX había dicho que *la cosa en sí* kantiana ya no servía porque era demasiado abstracta, si ese mismo cientifismo positivista (el que hoy vuelve a dominar completamente nuestra mentalidad cotidiana) sustituyó por tanto *la cosa en sí* por el *en sí de la cosa,* un solo asunto quedaba por resolver. Y es fácil preverlo: si todo se reducía a las leyes científicas deterministas, ¿dónde quedaba entonces la libertad humana? La solución se halló enseguida, como acabamos de indicar, a partir del aludido horizonte fenomenológico: mientras que en el ámbito de las ciencias «duras» reinarían las causas y las leyes, en el ámbito de las «ciencias humanas» reinarían las formas libres y muy especialmente la libertad del yo (o la Naturaleza humana, o el Espíritu humano libre), ese yo constituyente del sentido y del que incluso el mundo sólo sería su proyección. El yo una vez más convertido en el rey del universo.

IV

Para no andarnos con rodeos, presentaré de forma un tanto abrupta los planteamientos que voy a desarrollar en torno al destronamiento de ese falso rey, ese rey de reyes al que –desde Freud y Marx– ya no podemos llamar «el

yo», y trataré de hacerlo a través de una primera historia de la subjetividad (que habría que ampliar muchísimo) en cuanto sentido de la *vida* y sentido del *yo*. Vayamos por partes:

1.º) Evidentemente, la pregunta sobre el sentido de la vida proviene de la muerte de Dios. Cuando el mundo estaba regido por la escritura de Dios la pregunta sobre el sentido de la vida carecía de sentido. Fueron las burguesías revolucionarias del XVI al XVIII quienes acabaron con la sacralización y jerarquización feudal y establecieron las sociedades laicas y democráticas en las que ahora vivimos. Un lugar donde Dios es sólo una cuestión de conciencia personal. También es evidente que resulta ridículo señalar que fue sólo Nietzsche quien escandalizó con la muerte de Dios. Ya el físico Laplace le había dicho a Napoleón que no necesitaba contar con esa hipótesis. Ya Góngora había escrito *«Pasos de un peregrino son errante»*, y es asombroso que un peregrino del XVII español fuera un errante, un alguien sin finalidad y sin sentido. Pero es que incluso Quevedo, el más feudalizante de todos nuestros escritores, utilizaba esa misma imagen del peregrino para señalar que el peregrino que tenía algún fin, que buscaba algún sentido (fuera en la Roma clásica o en la Roma vaticana), se encontraba también con la Roma vacía: *«Buscas en Roma a Roma, ¡oh, peregrino!, / y en Roma misma a Roma no la hallas»*. Cuando Lutero metió a Dios en la conciencia personal toda la cuestión del sentido cambió. Pero mucho ojo: no fue el luteranismo el que cambió la perspectiva, sino que fue el *sujeto libre*, creado por el capitalismo, quien hizo cambiar la perspectiva. De modo que lo siento por Max Weber, pero no fue la ética protestante quien influyó en el capitalismo, sino el capitalismo quien creó la ética protestante.

2.º) A partir de esta cuestión crucial de la muerte de Dios o de Dios como cuestión personal, el sentido de la vida se establece como un curioso término «ad quem», esto es, se piensa la vida desde su final, desde la muerte, pero una muerte que ya no significa nada, igual que una vida que es más bien un entre paréntesis, una «epojé», por decirlo al estilo de Husserl, donde apenas se debate si el sentido es sentido o si el significado es significado. Quizá por eso, como acabamos de indicar, Heidegger estableció una ontología del Ser (o más bien del «dasein», del ente, de lo concreto) como ser para la muerte.

3.º) Mientras los filósofos burgueses (sobre todo los anglosajones, desde Locke a William James) habían planteado que el nuevo sentido básico de la vida debía ser la felicidad, ya en los años cuarenta y cincuenta, o sea, en la segunda posguerra mundial, alguien como Albert Camus podía condensar el paradigma de toda una época a través de su famosa frase *«los hombres mueren y no son felices»*, con lo que destrozaba a la vez el paradigma de la muerte y el paradigma de la felicidad.

4.º) Esto parecía una carga de sentido excesiva. Después del estallido del 68 (y por una serie de razones profundísimas) el paradigma varió por completo. No se trataba ya de la muerte, del estar arrojados en el mundo o de conseguir una imposible felicidad plena, sino que se trataba simplemente de vivir o de sobrevivir lo más apaciblemente posible. El pensamiento débil y la posmodernidad fueron quizá la cobertura histórica de todo eso.

5.º) Ahora bien: ¿qué significaba de hecho el eslogan inconsciente de vivir lo mejor posible? Bajo su aparente banalidad ahí latía algo mucho más profundo. El nuevo paradigma suponía nada menos que esto: suponía que el sistema se había subjetivizado. En los años sesenta y setenta el capitalismo era todavía un sistema político y social. Y me refiero tanto al capitalismo del mercado-mundo occidental como al capitalismo de Estado de los países del Este, inscritos necesariamente –sólo que en segunda fila– en ese mismo mercado-mundo. Pero el gran triunfo del capitalismo fue convertirse en vida, en vida normal y corriente, en nuestra vida cotidiana. Así, cualquier intento de transformación del sistema desaparecía por la magnífica razón de que el sistema había desaparecido. Se había convertido en la vida, en nuestra vida. De hecho, y sin ser demasiado cínicos, cualquier pregunta actual sobre el sentido de la vida debería ser hoy una pregunta sobre el sentido del capitalismo convertido en vida.

6.º) Desaparecido el sistema, sólo quedaba la subjetividad y todos los problemas comenzaron a concentrarse en torno al yo. ¿Tenía sentido el yo? ¿Cuál era la vida del yo? En los principios de los ochenta, como en la película de Saura, todo parecía ser «deprisa, deprisa». Sexo, drogas y *rock and roll* significaban tanto una contradicción inconsciente con el sistema evaporado (incluso un intento de autodestrucción) como una asunción íntima de la realidad del mercado. La ley del valor se imponía. Si nada tiene sentido, todo vale. Si la vida es sólo el cruel tanto por ciento (el consumismo y la pasarela), si todo es circulación de mercancías y nosotros somos mercancías, sólo quedaban dos alternativas: o vamos a consumirnos cuanto antes o vamos a ser mercancías competitivas. Es decir, vamos a ser ganador o perdedor, o *winner* o *loser*. Y, pese a la supuesta dignidad del perdedor, desde luego era preferible ser ganador.

7.º) Ahora bien, si nos fijamos, el problema del yo o de la subjetividad (que ha sido siempre decisivo) había aflorado ahora, en los años ochenta y noventa, con una fuerza inusitada precisamente por el hecho histórico que indicábamos. Esto es: porque el sistema había desaparecido, se había volatilizado, o mejor, se había convertido en vida. Sólo que aquí venía la primera trampa mortal. Cuando el yo decía «vivir», «enfrentarse a la vida» o «ganarse la vida», en realidad no estaba hablando de la vida sino de un sistema como el capitalista que había dejado de serlo para convertirse no sólo en la vida objetiva sino sobre todo en la vida subjetiva. Y de nuevo no hace falta ser demasiado cínico para añadir que cuando decimos *«yo»,* lo que estamos diciendo es que *«yo soy»* un inconsciente habitado en mis gestos, mi piel, mi sexo, mis comidas, mi trabajo o mi paro, por el sentido de la vida capitalista... Claro que no decimos nada de esto. No sólo porque lo llevemos en el inconsciente, sino porque sólo consideramos capitalistas a los banqueros y no a nosotros mismos. Nadie dice «llevo dentro los valores o el sentido de la vida capitalista», sino que todos decimos «llevo dentro los valores de la vida humana». Con lo que así entramos de nuevo en el túnel. ¿Cuáles serían los valores o el sentido de esa vida humana condensada en el yo? Y aquí viene, en efecto, la contradicción radical: porque si, como acabamos de apuntar, sólo podemos *decir yo* si decimos *yo soy libre* a través de la libertad capitalista, entonces el túnel se vuelve oscurísimo. Para salir de él debemos cambiar de terreno y tratar de matizar todo lo que hemos venido diciendo hasta ahora.

V

Pues, en efecto, ¿qué quiere decir la relación yo-yo soy? Evidentemente, como indicábamos también, se supone que la subjetividad (el yo) es transhistórica. Todos tenemos nuestro ADN, nuestro mapa genético, somos mamíferos, bípedos, sexuados y con nuestro aparato psíquico a cuestas. Esto no lo va a negar nadie. Pero es exactamente aquí donde surge el problema. Freud, y sobre todo el segundo Freud, nos enseñó que *el yo* no es más que una parte de ese aparato psíquico y, en consecuencia, dificilísimo de decir, de salir hacia afuera. Que el yo no es en realidad más que ese manojo de deseos, resistencias, frustraciones, fragmentos que tratamos de expresar a través del pronombre personal *yo.* O bien a través de un hecho inevitable: los *sueños.* Ya que todos soñamos (y hay sueños diurnos y nocturnos), ya que todos tenemos

pesadillas o sueños punitivos, ya que en los sueños sólo aparecen fragmentos de un yo dislocado o irreconocible para nosotros, ¿qué sentido tienen los sueños?, ¿qué sentido tiene la vida de los sueños? No voy a hablar ahora de la importancia de *La interpretación de los sueños* de Freud, pero me aferro a lo evidente: todos soñamos y el sueño es la pesadilla del yo, lo que hace tambalear a nuestro yo. En realidad, pues, más que de *yoes* habría que hablar de los aludidos procesos yoicos, de procesos hacia la construcción del yo. Pero, ¿cómo hacer hablar a ese manojo de deseos y resistencias, cómo darle forma, a través de qué lenguaje, de qué estructura? Ciertamente no tenemos más que una fórmula posible: decir *yo soy* (y no me refiero, por supuesto, a Descartes y a su cogito, etc.). Como he señalado en mi último libro publicado, *Dichos y escritos*[2], el *yo soy* atrapa al *yo* desde su nacimiento (y así ya no pensamos desde la muerte), pero con una característica muy específica: si el *yo* del inconsciente libidinal es transhistórico, el *yo soy* pertenece al lenguaje, al *«ello es»* del lenguaje, y ese «ello es» del lenguaje es algo siempre radicalmente histórico. Pertenece a las formas históricas de la individualidad. Y esto son ya palabras mayores, en tanto que es el núcleo de todo mi planteamiento. Pues una cosa es que todos seamos neuróticos normales (ésa es la habitación en que vivimos) y otra cosa es la forma histórica en que se constituye nuestra individualidad. Hemos dicho antes que habíamos subjetivizado el sistema, pero deberíamos pensar mejor que el juego es doble: es exactamente el sistema quien nos subjetiviza, quien nos hace decir *yo soy.* El ejemplo más claro sería el DNI (Documento Nacional de Identidad). Ahí estamos condensados, como en el pronombre personal, pero hay algo más: no es sólo que seamos un nombre y un número, sino que deberíamos preguntarnos: ¿para qué quiere el Estado saber el nombre de nuestros padres que aparece en el anverso del DNI? Obviamente, para reglamentar lo que somos, un nombre o un lenguaje familiar, una creación social a través de la familia, de ese lenguaje corporal y mudo que constituye nuestro inconsciente ideológico. Repito, nuestros gestos, nuestros sexos, nuestra comida o nuestro trabajo, el sentido de nuestra vida, en suma. En consecuencia, si nuestro inconsciente libidinal (nuestro supuesto *yo)* está desde ya siempre atrapado, configurado, por el inconsciente histórico, por el lenguaje ideológico de nuestra realidad familiar y social, sólo a través de ese lenguaje podemos decir *yo soy.* Con lo cual las cosas se

[2] Cfr. Juan Carlos Rodríguez, *Dichos y escritos (Sobre «La otra sentimentalidad» y otros textos fechados de poética),* Madrid, Hiperión, 1999.

complican hasta el extremo. Porque si es evidente que el *yo* no puede existir más que a través del *yo soy,* ¿qué sentido tiene entonces decir *yo* fuera de la historia, fuera de nuestra realidad social que es donde el *yo soy* se inscribe?

VI

Aquí surge, por tanto, la segunda pregunta clave: ¿qué debería entenderse por formación social o por realidad histórica? Si abrimos el *Manifiesto* de Marx y Engels nos encontramos con una frase brutal desde el principio: la historia de las sociedades históricas que conocemos no es más que la historia de la explotación interna en cada una de esas sociedades. O traducido más explícitamente: la historia de la humanidad histórica no es más que la historia de la explotación. Y así lo podemos confirmar, en efecto: cada modo de producción, cada sistema histórico o cada formación social no ha sido –no es– sino el modo de organizar y reglamentar la explotación en su propio interior. Marx a esto le llama la lucha de clases –implícita o explícita–, que es lo que parecía presentarse cuando él escribió el *Manifiesto.* Pero la lucha de clases no son las barricadas. Se trata sencillamente del sistema normal y cotidiano de explotación. En realidad así ha sucedido en los tres modos de producción que conocemos en el mundo occidental. Es decir, el esclavismo, el servilismo o feudalismo, y finalmente el capitalismo, cada uno con sus diversas coyunturas históricas. ¿Cuál ha sido el sentido de la vida en estas coyunturas, cuál ha sido su forma de decir *yo* o *yo soy?*

Hay que plantear tres matices básicos: el paso de un modo de producción a otro no implica ningún tipo de teleologismo, de «tenía que ser así», como a veces se suele leer, como si se tratara del paso del espíritu esclavo al espíritu siervo y finalmente al espíritu libre. No es así porque, obviamente, no se trata en primer lugar de ningún evolucionismo del espíritu y, en segundo lugar, porque podía no haber sido así, y de hecho no lo ha sido. La descomposición del mundo esclavista grecorromano no fue lo mismo en Bizancio que en el Oeste europeo, del mismo modo que el estancamiento del Islam actual en la sacralización feudal resulta casi inexplicable si pensamos, por ejemplo, que en la Granada de 1492 había más banqueros genoveses que en cualquier otra parte del mundo. Y un último matiz decisivo. Dado que todo modo de producción no es más que un modo de explotación, resulta lógico que cada sistema se estructure sobre el dominio de los de abajo y tienda a reproducir

continuamente las condiciones de ese dominio. Pero el dominio o el poder, como tan magistralmente analizó Maquiavelo, no sólo está basado en la fuerza o en la coerción, sino sobre todo en la persuasión, en el consenso. No sólo los de arriba tienen que estar convencidos de que han nacido para dominar (y ése es su verdadero sentido de la vida), sino que los de abajo tienen que estar, igualmente, convencidos (y ése es posiblemente su sentido de la vida) de que han nacido para ser dominados. Y aquí la importancia decisiva de las ideologías (o del inconsciente ideológico, para ser más exactos).

Desde este punto de vista he hablado siempre de las tres matrices ideológicas claves:

1.º) La relación *dueño/esclavo,* para el esclavismo y sus diversas coyunturas y etapas. En realidad, todo el lenguaje esclavista (todo su inconsciente ideológico) está marcado por la forma de decir «yo soy esclavo» o «yo no soy esclavo». Por supuesto que hay muchas variantes: desde los libertos a los que no han nacido esclavos pero se convierten en esclavos al ser prisioneros de guerra, etc. Sólo que podemos decir que ni el famoso *logos* ateniense, ni la famosa *jurisdicción* romana fueron jamás otra cosa que la manera de marcar esa frontera brutal entre el «yo soy esclavo» y el «yo no soy esclavo». De ahí que podamos arriesgarnos a añadir que ni una sola palabra o una sola grafía surgidas de la boca o de la escritura de Aristóteles o Platón no supusieran siempre un subtexto que arrastraba este inconsciente en su interior: mostrar que el alma, la razón o la esencia sólo la poseían los dueños, los no esclavos; en todo caso, esos esclavos podían alcanzar o comprender la razón o el alma pero jamás poseerla. Y el peso, el orden y la medida del mundo se establecían para legitimar el horizonte de los que podían decir «yo no soy esclavo». ¿Qué sentido de la vida podía existir en el *yo soy* del esclavo? ¿Esperar la liberación como el caballo de Calígula convertido en Senador? ¿Tendría el caballo de Calígula un sentido de la vida en torno al «Yo soy senador romano»? Creo que sólo Foucault –y muy pocos más– ha tratado de explicar la lógica del *yo soy* y el *yo no soy* del esclavismo a partir del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* (una historia no muy conseguida, por otra parte)[3]. Por lo demás, nos hemos limitado a aplicar nuestras categorías a los grecorromanos, divinizándolos igual que ellos proyectaron a sus dioses en el Olimpo, y ya

[3] Cfr. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs,* Paris, Gallimard, 1976 [trad.: *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres,* Madrid, Siglo XXI, 1987].

desde la musa que cantó la cólera de Aquiles o desde el Hölderlin que lloraba la muerte de los dioses griegos. Filósofos americanos tan serios como Rorty o Rawls, que se horrorizan del esclavismo del Sur norteamericano, no dudan en alabar el esclavismo grecorromano porque así se lo dicta su educación, y ese inconsciente no tiene límites.

2.º) Cuando las relaciones sociales esclavistas se derrumbaron (por miles de razones que no vienen ahora al caso) es evidente que la matriz ideológica se transformó también, pero de nuevo pensándose siempre hacia abajo. Así, la relación dueño/esclavo se transformó en la relación *señor/siervo*. Y, en efecto, el mundo sublunar se convirtió en reflejo del mundo celeste y el Rey, o cualquier señor feudal, en reflejo del Señor de los cielos. Desde la piedra al ave, desde las criaturas humanas a los ángeles, todo cobró ese sentido jerárquico. El sentido de la vida como orden divino a partir del Rey establecido por la gracia de Dios. La vida era un destierro que había que cumplir como una culpa desde el origen de la expulsión de Adán del Paraíso. El tiempo se volvió circular: el origen era el fin y el fin era el origen. Cualquier palabra o cualquier escritura feudal estaba hecha así a imagen y semejanza de esta problemática: semejante a su Señor o desemejante a su Señor, el alma se salva o se condena. El ejemplo del Cid es clarísimo. En sentido literal el Cid es un siervo desterrado por su señor Alfonso VI a quien ofrece caballos y regalos para lavar su culpa y reconciliarse con él; pero el Cid es también la alegoría anagógica del destierro que supone cualquier vida humana, como lo es el viaje del Dante desde los infiernos hasta el cielo. Cuando el primer mercado y las primeras burguesías capitalistas aparecieron en las ciudades italianas (y luego holandesas, inglesas o del Levante español), ¿qué sentido de la vida podían encontrar ahí? Desde la aparición de este primer capitalismo financiero o mercantil estaba claro que el servilismo feudal había llegado a su fin, aunque ese fin se prolongara durante cuatro siglos más. El *yo soy «Rui Díaz»* del Cid quería decir simplemente *yo soy el siervo* de mi señor el Rey y de mi Señor de los cielos, pero a la vez quería decir *yo soy una sangre* o un linaje que me hace ser señor de mis siervos y de mis vasallos. En realidad los siervos apenas habían variado vitalmente respecto a los esclavos –que seguían existiendo– salvo por el hecho de tener alma. Aunque fuese un alma menos racional, casi sensitiva o vegetativa, respecto al alma de los señores, del mismo modo que las mujeres tenían un alma también inferior, también vegetativa o sensitiva, excepto cuando se trataba de señoras de sangre.

3.º) Pero de cualquier modo estaba claro: en ese mundo sacralizado, con los siervos pegados a la sangre y a la tierra del señor, las relaciones capitalistas

no podían desarrollarse. Se necesitaba liberar a los siervos, convertirlos en hombres libres, y de ahí el famoso aullido de la época: *«la ciudad hace libres»*. Fue en ese aullido latente donde comenzó a existir el sentido o el sinsentido de nuestro mundo actual, el que iba a culminar en nuestra vida de hoy y en nuestra pregunta por el sentido de la vida hoy. El mercado capitalista necesitaba hombres libres y por eso las relaciones burguesas –y sus escritores– liberaron a los siervos del señor, acabaron con la sacralización y la sustituyeron por la naturaleza humana o el espíritu humano libre. Se necesitaban hombres libres para producir y para consumir –incluso para mantener la mano de obra barata–. Se necesitaban hombres libres de todo (o sea, carentes de todo) para que pudieran vender ante el poseedor del dinero no su trabajo, sino su fuerza de trabajo. O sea, para que pudieran vender su vida. De modo que el sentido de la vida aparece a partir del XVI con una fuerza increíble. Aparece la vida misma en su cotidianidad, en su potencia, en su fuerza de acción y reacción ante el mercado donde se vende. Así, la matriz ideológica del capitalismo varía radicalmente todos los planteamientos anteriores. Dueño y esclavo, señor y siervo eran claramente desiguales en su relación. En el capitalismo parece no ocurrir así. En apariencia la relación se establece entre dos elementos supuestamente iguales: el Sujeto con mayúsculas (que es el que posee el dinero, el representante del mercado) y el sujeto con minúsculas que sólo tiene su vida para vender *(Sujeto/sujeto)*. La relación entre ambos sujetos tiene que presentarse como un hecho libre en un mercado libre y entre elementos aparentemente iguales. Y ello por una razón sencillísima: el capitalismo es el único sistema en donde el dinero se convierte en capital en el interior mismo del proceso de producción. O dicho de otra manera mucho más simple: tanto en la banca como en la fábrica, en la industria maquínica o del lenguaje informático, nuestro trabajo produce directamente plusvalía, genera capital, y nosotros nos convertimos en productores y consumidores libres de ese capital que se nos ha extraído limpiamente de nuestros bolsillos y que hipotecamos en el banco de la esquina o en el supermercado de la calle de al lado. Por eso Brecht decía que era peor fundar que robar un banco, puesto que el banco se roba una vez mientras que el banco nos roba todos los días.

De cualquier modo la cuestión está clara: en el esclavismo y en el feudalismo los trabajadores eran medios de producción (como el caballo o el arado) y el beneficio se extraía como provecho posterior al trabajo. En el capitalismo, por el contrario, lo que Antonio Negri llama «trabajadores sociales» (o sea, casi todos nosotros, pues la división del trabajo hoy apenas marca dife-

rencias) no somos en absoluto medios de producción, sino alguien a quien se le extrae la plusvalía en el interior del propio proceso de trabajo, bien a través de la plusvalía absoluta (el tiempo de trabajo), bien a través de la plusvalía relativa (la especialización del trabajo o el lenguaje del saber). Para que eso funcione así tenemos que creernos libres, tenemos que decir «yo soy libre», y en consecuencia es precisamente a través del sujeto libre (de ese modo de decir *yo soy*) donde estalla todo el tinglado de esta vieja farsa, toda la complicadísima mecánica y toda la reglamentación infinitamente informatizada de nuestro mundo actual. Porque el capitalismo necesita la libertad para hacer funcionar su maquinaria, para explotarnos a través de sus dos formas de plusvalía, el tiempo de trabajo y el saber. Necesita que nos creamos libres para explotarnos libremente. Sin esa libertad de explotar, el sistema no funciona. Y aquí la contradicción resulta brutal: si en realidad hemos luchado siempre para ser sujetos libres, ¿ahora resulta que descubrimos que ser sujetos libres es la mejor manera de que el sistema nos explote? Pero el cuchillo tiene un doble filo. La ideología de la libertad de explotación (el poder decir «yo soy libre») implica también el sueño de otra libertad. Por ejemplo, la mujer: ¿podría decir hace cien años «yo soy libre»? Y hoy que lo está consiguiendo, ¿cómo renunciar a ello? La ideología de la libertad, en su otro doble filo del cuchillo, ha hecho posible indudablemente la idea y la realidad de las revoluciones, las transformaciones y las emancipaciones colectivas y personales, incluso todos los logros irrenunciables de hoy, aunque lógicamente hayan tenido que fracasar no sólo por el peso de un sistema adverso, sino precisamente porque eran una continuación de ese sistema adverso. Y además la ideología de la libertad ha dado lugar también no sólo a la aparente libertad de ideas (prismatizadas como en un espejo roto), sino a la definición de *falsedad* de ideas que paradójicamente utilizó Marx en *La ideología alemana* para establecer las tres connotaciones obvias, los tres lugares comunes que suelen acompañar a la noción de ideología en nuestro mundo de hoy. Es curioso que este libro Marx no lo publicara, que en realidad no se refiriese a la ideología sino a las batallas filosóficas de su tiempo, y que en *El Capital* variara completamente de perspectiva. Ahí (en *El Capital*) la ideología va a ser concebida sin más como un campo o un nivel básico de cualquier modo de producción, de la misma manera que el nivel político o el nivel económico. Pero volvamos a esos tres lugares comunes, a esos tres tópicos que suelen acompañar a la noción de ideología en nuestro tiempo. O sea, la *ideología* concebida: a) como ideas políticas; b) la ideología concebida como autoengaño o falsa conciencia

(frente a la realidad o la verdad científica); y c) finalmente la imagen de que las ideas dominantes en una sociedad son siempre las ideas de las clases dominantes en esa sociedad (los de abajo sólo las viven como esquema o como instinto de defensa). No dudo que haya mucha verdad en estas tres connotaciones que rodean habitualmente la noción de ideología (la tercera es evidente). Pero creo que la cuestión es mucho más compleja. Cuando planteo que son las relaciones sociales quienes construyen la ideología de cada sistema histórico (lo que hemos llamado su *matriz ideológica*) y que a la vez el inconsciente ideológico engrasa y hace funcionar a esas relaciones sociales, lo que estoy planteando es ante todo una concepción distinta de la noción de ideología. Si la ideología es el inconsciente propio de unas relaciones sociales se trata de un inconsciente que luego se tematiza en discursos objetivos o en prácticas vitales de comportamiento y que así, tematizado, regresa a las relaciones sociales para legitimarlas. Por ejemplo, el *esencialismo* del inconsciente esclavista, la *religiosidad* del inconsciente feudal o la *libertad* del inconsciente capitalista son usos ideológicos, tematizaciones discursivas o morales de un inconsciente de base. Pero a la vez estoy planteando lo que me parece realmente decisivo: el sentido de la vida como una ontología del ser en tanto que ontología histórica del ser explotado, o más aún, en tanto que ontología de la vida como explotación a través de la relación entre el *yo* y el *yo soy*. Se me dirá: ¿es posible otro sentido de la vida, otra ontología histórica que no sea la de la explotación? Salvo que esta pregunta sí que es un sinsentido. Simplemente tratamos de presenciar el destronamiento del yo como supuesto rey del universo.]

[Y sin embargo, ¿cuál es la realidad de hoy?

Esquematizaré al máximo porque nos encontramos ante dos ejes claves para lo que vengo diciendo: 1) la desustancialización de lo público; 2) la sustancialización de lo privado. La desustancialización de lo público implica la desaparición de la política y de la «filosofía». Como indica muy bien el norteamericano Richard Rorty ya sólo valdría el pragmatismo utilitarista, lo útil para el sistema. La filosofía habría cumplido su misión de suturar las contradicciones del sistema, porque en USA y en el Occidente europeo el sistema funciona solo. Ni siquiera el gran invento burgués de la naturaleza humana laica sería hoy necesario porque esa imagen no se podría aplicar por ejemplo al Islam. La sustancialización de lo privado indica la sustancialización de la economía y de los discursos supuestamente del yo: discursos en general «estéticos», como el arte, el cuerpo, la moda, incluso el vídeo familiar o el ocio

veraniego. En suma, mi vida para mí y la política para los políticos. Los discursos del *yo* se refugian también en los discursos del *nosotros:* la imagen del pueblo en los países latinoamericanos, de los nacionalismos en el Estado español o de la sacralización islámica. Los discursos del nosotros pueden ser peligrosísimos porque suponen una filiación y no una afiliación. El único discurso del nosotros que vale es el de la afiliación internacional de los explotados, y en el campo contrario la afiliación de los capitalistas. La comunicación entre lo privado y lo público se hace a través del lenguaje de los media, del capital, que no sólo suponen la mentira o la alienación sino el miedo. El miedo viene de lejos y además es clave. El miedo viene de lejos: desde 1917 hasta la caída del muro y de la URSS. Por supuesto, la palabra *comunista* ha sido maldita en la posguerra y en la transición española, y sólo Italia tuvo una sociedad civil donde ser comunista no era ser maldito. La pregunta es: ¿por qué esa sociedad se derrumbó bajo las manos de Berlusconi? Tengo que volver a referirme a la subjetivización del capitalismo y de sus condiciones de vida. Como el propio Rorty reconoce, el mantenimiento de la «renta per cápita» es algo básico para evitar cualquier crisis norteamericana. Por eso para él y el pragmatismo la imagen de naturaleza humana sólo valdría para el mundo norte-occidental, protegido por la OTAN.

Pero las cuestiones no se pueden plantear desde fuera, sino desde dentro. Construir un auténtico socialismo hoy significaría no ignorar cuestiones como el mercado-mundo; el desarrollismo neutro o el auge de las llamadas fuerzas productivas; el tema de la plusvalía estatal, es decir, la absorción de los excedentes de un Estado en vez de la distribución social; la cuestión del partido o de las organizaciones sociales como una cuestión de profesionales o tecnólogos sin ideología; la cuestión del yo previo, que sólo provoca lo que Brecht llamó un humanismo fofo, o la imagen de que el marxismo sólo ofrece colectivismo y color gris. Pero además habría que borrar la imagen de sujeto de la historia concentrado en una clase, porque el proletariado industrial hoy no es sujeto de nada y la fábrica ha desaparecido. ¿Qué hacer entonces? Si antes hablábamos de estética, hablemos ahora del otro supuesto rincón del yo, la cuestión de la «ética». Todos los teóricos burgueses alaban a Kant porque señalan que fue el primero en desatanizar la cuestión del mal. El mal no vendría de arriba sino que provendría del egoísmo humano. Una teórica tan importante como Hannah Arendt se vio así envuelta en un embrollo cuando los israelitas procesaron y condenaron a muerte a Adolf Eichmann, un siniestro dirigente en el aparato de exterminio nazi. Eichmann dijo que se había basado en

Kant y en su noción del «deber». Y que su mal era para él un bien. De modo que una judía, como Arendt, tuvo que subtitular su famoso libro sobre el tema como *Un estudio sobre la banalidad del mal.* No voy a discutir esto porque no me gusta hablar de ética ni de naturaleza humana, por razones muy distintas a las de Rorty o a las de Hannah Arendt. No me gusta hablar de ética ni de naturaleza humana, primero porque son creaciones históricas y, segundo, porque el capital es lo único que está por encima de cualquier moral. Hablo, pues, desde la explotación y desde el lenguaje de la producción porque es evidente que la explotación horizontal de la fábrica se ha convertido hoy en la explotación vertical del uno a uno o del una a una. Hoy no se puede hablar del *yo* precisamente porque sólo existe *un yo sin yo y sin yo soy.* Quiero decir que nos han convertido en medios de producción en sí mismos. De ahí la importancia de la plusvalía relativa, de la precariedad del trabajo, etc., de ahí la disgregación social que asusta incluso a los capitalistas. Por ejemplo, al sociólogo conservador Robert Putnam, que por eso escribió su libro *Solo en la bolera.* La soledad ya no es una forma de vida que se puede elegir sino que es algo obligado en la extracción actual de la plusvalía. El capitalismo no sólo te produce el *yo* sino que destruye cualquier posibilidad de decir *yo soy.* ¿Hay alguna solución ante esta alienación total? Creo que precisamente el egoísmo, por supuesto cambiando su sentido burgués. Se trataría de construir un *yo soy* sin explotación, primero porque siempre se piensa a partir de uno mismo; y segundo, porque si no te das cuenta de que tu yo está explotado, no podrás darte cuenta de que los demás también lo están. En esta perspectiva el egoísmo no separa, sino que une. Y así el comunismo sólo podría existir como unas relaciones sociales basadas en la libertad para todo menos para explotar. Si al capitalismo se le quita la libertad de explotar el capitalismo se convierte en nada. Ahora bien: en *El Capital* Marx dice que el comunismo sería una relación directa entre el hombre y la naturaleza. Es falso. Los dos inconscientes estarán siempre ahí y tendremos que estar luchando contra ellos y configurarlos de otra manera. Por eso el yo puro y previo me parece un error básico para el marxismo. Y por eso he querido rastrear la explotación histórica del *yo.*]*

O mucho más en estricto: sólo hablo para intentar aclarar algo acerca de esa decisiva relación *yo-yo soy,* ese tapiz de fondo que nos segrega, hilo a hilo, y que nos abre la posibilidad de atrevernos a decir «yo» impunemente.

---

* Párrafos añadidos en la publicación: Juan Carlos Rodríguez, «La explotación del yo: una pesadilla histórica», *Laberinto,* 15 (noviembre de 2004), pp. 53-59 (58-59).

VII

6) Y sin embargo hay un Freud «débil» que sí permite impunemente decir yo, y que incluso nos habla de un «yo» previo y auténtico, sólo que reprimido por la Cultura, por la sociedad, por lo exterior. Obviamente es el Freud de *El malestar en la cultura,* de *Tótem y Tabú,* de *El porvenir de una ilusión,* etc. Fijémonos en que éste no es el Freud analítico en sentido estricto (el que analizó nuestros infiernos), sino el que se suele llamar Freud político/social o el que de un modo más estricto podríamos llamar el Freud del «psicoanálisis ampliado». Es verdad que Freud indica a veces que estos textos los escribió por «divertimento» o porque se aburría, etc., pero también es verdad que se los tomó tremendamente en serio. [Creía que con esos textos iba a solucionar por fin nada menos que todo el problema del sentido de la vida y de la historia. Pero no se trató de una ilusión estúpida, sino de una construcción lógica muy de fondo.] * Y ello por una razón muy sencilla: Freud siempre estuvo dependiendo de la filosofía de la conciencia (excepto, como veremos, en la segunda tópica, pero incluso de forma relativa), y ahí, en esa filosofía de la conciencia el yo es inevitable (ahí el inconsciente sólo sería un desván). Y en esa ideología de la conciencia, en su tematización filosófica, la relación clave resulta ser siempre la relación sujeto/sistema.

7) No hace falta decir que la imagen del sujeto auténtico o natural reprimido por el mundo, por la cultura, por el sistema, se arrastra desde el Freud de *El malestar en la cultura* hasta Marcuse –y peor en los marcusianos–, hasta Foucault y sus «disciplinas» (y peor en los foucaultianos). Con un matiz: Freud suele oscilar entre decir si es bueno o no «acomodarse» a esa represión cultural. Marcuse o Foucault no lo dudan en absoluto: hay que acabar con tal represión exterior (lo reprimido interior sería obviamente otra cosa).

Pero insisto en que no se trata sólo de Freud (ni siquiera de esos filósofos «subversivos» tan decisivamente válidos como Marcuse o Foucault). Se trata de que la relación *sujeto/sistema* no es más que el índice concentrado de todo el inconsciente ideológico de la burguesía clásica hasta hoy: el yo y la sociedad, el yo y el mundo, etc. Eso es lo que tematiza y legitima la Filosofía (desde el XVI) y eso es lo que permite impunemente a la Literatura (desde el XIV-XVI) decir «yo»-soy libre.

* Líneas añadidas en «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», cit., 2001, p. 411.

Con una consecuencia obvia: ese yo es siempre «verdad de sí mismo», poseedor de sí mismo, previo –insisto– al sistema, alguien pues al que sólo *luego* el sistema reprimiría u obligaría a adaptarse.

Nunca lo he pensado así: el sistema nos *produce* mucho antes de reprimirnos. O nos produce exactamente en la forma precisa para luego reprimirnos. Y ello por la sencillísima razón (como podríamos decir siguiendo a Marx) de que no hay relación sujeto/sistema, sino que el inconsciente ideológico de las relaciones sociales dadas es el que configura desde el principio al yo psíquico establecido por Freud.

8) De modo que la relación resulta insoportable: para el Freud analítico, para el Freud en sentido fuerte, el *yo psíquico* no existe nunca más que como «proceso», es siempre humo, salvo por su intento de sintetizar todas las batallas que se libran en torno a él, en torno al lugar en que pretende constituirse.

Por el contrario, para el Freud «débil» (el del psicoanálisis ampliado) el yo-verdad sí existe y su relación con ese extraño término llamado *cultura* explicaría toda la historia de la civilización humana (desde el Padre de la Tribu hasta hoy), con lo cual el «psicoanálisis ampliado» se encontraría convertido en la explicación última de la Historia y en la Madre-Raíz de todas las ciencias humanas y sociales.

Entre el «yo borroso», que se eriza de miedo porque no sabe –no puede– decir su nombre, y el yo natural (o verdadero) cuyo enfrentamiento con la cultura provocaría toda la Historia hay, pues, una diferencia abismal. El primero somos nosotros, siempre sin nombre. El segundo parece Atila o las tribus germánicas, enfrentándose a la culta Roma que los civilizaría o no, según el ejemplo que el propio Freud elige.

El primer yo es humo; el segundo yo es una imagen de los bárbaros. Sólo que Cavafis vuelve a llevar razón: los bárbaros no llegan porque no existen. Los bárbaros no nos van a destrozar porque el destrozo lo llevamos dentro; sea por nuestro mecanismo interno o sea por la fantasía inconsciente que nos la ha inoculado el vampiro/mercado al producirnos.

Hay, pues, una lectura «fuerte» de Freud (la de su escritura analítica) y una lectura «débil» de Freud (la de su ideología político/social). De esa contradicción trataré de hablar en este libro.

Pero como ambas lecturas se entreveran procuraré comenzar introduciendo dos ejemplos, que me parecen bien sintomáticos acerca de todo lo que venimos exponiendo: el caso de Lionel Trilling en los años cuarenta y cincuenta, y el caso de Derrida en los ochenta. Espero que sirvan para aclarar algo de lo que pretendo plantear.

VIII

1.— Hace cincuenta años, cuando la palabra *Literatura* (y no digamos *Cultura*) era casi un signo de desprecio en la «América profunda», un historiador literario y un crítico de la cultura tan significativo como Lionel Trilling publicaba una serie de artículos, que se difundieron relativamente tarde en España y en Europa. Artículos luego recogidos en varios libros no menos sintomáticos y que siempre me llamaron la atención. Por ejemplo: *Más allá de la Cultura, La imaginación liberal* o *El Yo antagónico.* Cierto que Trilling era un erudito «finísimo» en todos los sentidos (profesor neoyorkino en la Columbia University) y cierto que aquel mundo era otro mundo (Trilling había nacido en 1905). También Trilling fue un novelista de éxito (cfr. la novela *The Middle of the Journey* de 1947)*. Pero lo que nos importa de él son no sólo sus afirmaciones sobre la íntima conexión entre Literatura y *Cultura liberal* como única moral práctica e ideológica en Estados Unidos (dado –dice Trilling– que ya no existirían conservadores o reaccionarios, lo que no deja de producirnos sarcasmo), y en especial la defensa de la literatura como portadora de ideas (frente a un Eliot que hablaba por entonces de la disociación entre ideas y sensibilidad en la práctica poética), e incluso en su predilección por Henry James (frente al «tosco» Dreiser, etc.). Qué duda cabe que los planteamientos de Trilling acerca de la «imaginación liberal» podrían ser sugestivos para cualquier presupuesto progresista y democrático de hoy, en tanto que Trilling se esfuerza por dar un sentido «amplio» –y en absoluto restrictivo– al «liberalismo» como complejidad y apertura cultural al ámbito americano que no quería tener más cultura que la del *Middle West* (o la de las clases medias restauradas por el *New Deal*). Claro es también que las limitaciones de Trilling son evidentes vistas desde hoy, que su «liberalismo» al estilo Jefferson es más un deseo que una realidad, y que es tristísimo comprobar cómo cada vez más se ve obligado (consciente o inconscientemente) a defender no la democracia en estricto, sino el sistema gubernamental y económico de su «país mundial». Comprobar cómo la coerción ideológica es tan palpable en él como en los intelectuales orgánicos del otro lado de los bloques de hielo. Pero si traigo a colación a Trilling no es precisamente por esa lastimosa atmósfera de vida (la trágica *guerra fría*) que configuró los últimos cincuenta años del siglo que acaba. Trilling no es sólo importante, repito, por defender

* Cfr. Lionel Trilling, *A la mitad del camino,* Barcelona, Seix Barral, 1958.

una imaginación democrática en la literatura y en la vida, no sólo por defender que la literatura es una forma de vida (aunque sus análisis literarios nos parezcan hoy bastante «enclaustrados» en su tiempo y por supuesto moralizantes: así se estudió siempre la literatura en Estados Unidos)[4], sino porque creo que es el crítico americano que más inteligentemente trató de incorporar la problemática freudiana al mundo de la literatura y al mundo de la cultura americana en general. Entre otras cosas porque se encargó, junto con Steven Marcus, de realizar la edición abreviada (yo diría que mejorada) del texto apologético y un tanto «ingenuo» de la cuasi canónica *Vida y obra de Sigmund Freud,* escrito por el discípulo británico de Freud, Ernest Jones*. Claro está que *Beyond Culture*[5] era ya un texto de clara influencia freudiana, donde Trilling «suavizaba» de algún modo las muy lógicas matizaciones dirigidas a Freud en artículos tales como «Freud y la literatura» o «Arte y Neurosis» incluidos en *La imaginación liberal.* Pero en realidad no es esto lo que importa en el fondo. Lo que importa es apreciar cómo la *imaginación liberal* pudo tener en su momento (finales de los treinta, principios de los cuarenta) un valor que hoy se ha perdido casi por completo. Y, lo que es más, hasta qué punto Trilling fue quizás el primero que señaló que la lucha por la cultura (incluida la de Marx, a quien cita con verdadero acierto a propósito del *dinero* como voluntad de representación en la novela entre 1850-1950) era algo sin solución desde el momento en que *«estamos en manos de los comentaristas de radio».* Me abstengo de decir lo que Trilling podría opinar hoy al respecto. Con todo no sé muy bien si Trilling intentó salvar a Estados Unidos de *la peste,* que creía haber llevado allí Freud, o si intentó salvar a Freud de la «nocultura» de la cultura pragmatista de los Estados Unidos de los cincuenta. De cualquier modo, está claro que Trilling señala dos hechos básicos respecto al lenguaje artístico y respecto al lenguaje científico a propósito de Freud. En primer lugar: ¿por qué ha desaparecido la figura del «científico loco», tan fundamental en la imagen de *Frankenstein, el Prometeo moderno,* la nada loca

[4] De cualquier modo su crítica a la famosísima *Teoría de la literatura* de Wellek y Warren fue básica: ¡cómo la literatura no va a tener ideas! O bien: ¿dónde está el *interior* y el *exterior* de la Literatura?

* Cfr. Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud,* Barcelona, Anagrama, 1970, 3 tomos (edición abreviada a cargo de Lionel Trilling y Steven Marcus).

[5] Cfr. Lionel Trilling, *Más allá de la cultura*, Barcelona, Lumen, 1968. Qué duda cabe de que Marcuse (en *Eros y Civilización* o en *El hombre unidimensional*) así como Paul Goodman y tantos otros «contraculturales», llevaron estos planteamientos «freudianos» hasta el extremo.

novela de Mary Shelley, o incluso la de la manipulación genética del imposible Dr. Moreau, de H. G. Wells, incluso cuando la imagen del *científico loco* había permanecido hasta los años treinta, hasta el «gabinete» del Doctor Caligari? ¿Quién se atrevería, en efecto, a hablar hoy de la neurosis del *cientifismo* en la clonación, en la inseminación artificial, en la manipulación genética? ¿Por qué entonces sigue perviviendo la imagen del poeta o del artista en general como excéntrico, como neurótico o como «loco»? Incluso más: ¿por qué los poetas se siguen creyendo «geniales»? Y, en segundo lugar (*last but not least,* obviamente), otra cuestión evidente: ¿por qué Trilling sigue hablando siempre con elogio de D. H. Lawrence como el escritor que más eficazmente habría hablado de la importancia decisiva del «yo natural» frente a la opresión de la cultura establecida? Por supuesto que Trilling no se da cuenta (no puede darse) de que ése es el mismo planteamiento que hizo Edgar Rice Burroughs respecto a *Tarzán,* el «blanco natural» (aunque por ello mismo sea el rey de los monos y de los «negros»). Claro que *Tarzán* no hubiera sido *cultura* para Trilling. Pero la cuestión es decisiva: ¿por qué defender tanto a *la cultura* para luego aferrarse a Freud y decir que lo importante es el «yo» natural?

Evidentemente: porque, como acabamos de apuntar, hay un momento, en torno a los años veinte, en que Freud sí cree en el *yo* o, mejor dicho, cree que si ese *yo* no se puede exteriorizar o configurar es porque se lo impide lo exterior: la cultura o la civilización alienante y artificializada. Si el *yo* debería existir, por qué demonios no existe, se pregunta Freud en esa época. Y en este sentido podemos señalar que el acierto de Trilling radica en que «lee bien» a ese Freud, precisamente porque los dos se plantean como último problema ese supuesto enfrentamiento del «yo» con la «cultura», lo que es lo mismo que decir del «yo» con la sociedad o con la realidad exterior, etc. (Freud, por supuesto, se plantea además la verdadera clave: el enfrentamiento del «supuesto yo» consigo mismo, y Lionel Trilling no ignora esto. Pero ahí radica la otra historia).

Lo que nos importa es señalar hasta qué punto Freud y su «buen lector» Trilling son partidarios de que en tal enfrentamiento el «yo» prevalezca sobre la Cultura, la realización «instintiva» de deseos frente a la represión o la prótesis cultural, o simbólica o exterior, etc. En suma, partidarios de que el «yo» (pese a todo, y se entienda como se entienda) llegue a realizarse, transgreda el orden, vulnere el sistema o se acomode a él.

Un imaginario bello sueño (la subversión fue en efecto el sueño, la alucinación de aquel panorama desde el puente del 68) hasta que uno se daba

cuenta de que el problema estaba mal planteado de principio a fin: no hay *transgresión* posible porque no hay un «yo» natural alienado por la cultura. Y sin embargo este mito ha seguido existiendo, desde los años cuarenta-cincuenta hasta Marcuse y la posmodernidad.

2.— Sin duda, es en el *«Prefacio»* a su libro *El yo antagónico*[6], publicado por primera vez en 1950 en Nueva York, donde Trilling nos presenta con una agudeza insólita todos los planteamientos que aquí nos interesan. Uno se queda pasmado de su lucidez y del momento en que los textos están fechados (los nueve ensayos que componen el libro son anteriores a la fecha de publicación conjunta). Trilling comienza poniendo el dedo en la llaga: no sólo en los últimos ciento cincuenta años el único tema del que ha tratado la literatura ha sido el tema del «yo», sino que lo ha hecho de una manera muy específica: desde la perspectiva del yo enfrentado a sí mismo (*The opposing self* es el título oficial del texto) en tanto que enfrentado a la cultura en que está inmerso. Pero con un matiz que nos traslada directamente a Freud y quizás a algo más. No se trataría sólo del yo enfrentado a la *sociedad*, sino que Trilling prefiere el término *cultura* en tanto que con él se pueden abarcar no sólo *«los logros intelectuales y creadores de un pueblo»*, sino también sus simples supuestos y valoraciones *«no formulados»*, sus costumbres, sus modales *«y sus supersticiones»*. Para añadir de inmediato: *«El yo moderno se caracteriza por poseer cierta capacidad de percepción indignada que,* al operar sobre esta porción inconsciente de la cultura, *la ha hecho accesible al pensamiento consciente»* (Subrayado mío, JCR). Evidentemente Trilling está basándose en Freud, pero nada menos que para poner en duda la cultura hegemónica establecida en el mundo anglosajón y occidental durante los últimos dos siglos. Se da cuenta de algo que –aunque no lo explicite– parecía (o parece) que nadie hubiera percibido: claro que la literatura no ha tratado más que del «yo» durante ese tiempo, puesto que, como venimos diciendo, el «yo» era el único sustento de la Literatura a la vez que lo único que había que construir. Pero no es tan fácil construir el «yo»: las contradicciones lo inundan por todas partes. Como no nace en el vacío (y es genial que esto lo diga Trilling), el «yo» nace en la *prisión* de una cultura, se siente incómodo en ella, y por eso se enfrenta a esa cultura y a sí mismo en la relación consciente/inconsciente. De un modo u otro el yo nace siempre en una *prisión,* porque la cultura que tenemos

[6] Lionel Trilling, *El yo antagónico. Nueve ensayos críticos,* Madrid, Taurus, 1974, pp. 9-14.

«es» una prisión. Así, el símbolo perfecto sería *La pequeña Dorrit*, de Dickens, y Trilling escribe algo espeluznante al respecto, algo que leído desde hoy (y sin saber el nombre del autor) cualquiera podría identificar perfectamente, como digo, con un texto de Marcuse y los marcusianos o, mucho más aún, de Foucault y los foucaultianos. Escribe Trilling en este sentido:

> El ataque a la Bastilla fue un ataque a las grandes injusticias e irracionalidades del sistema social. Estas grandes injusticias e irracionalidades no fueron borradas en 1789 ni olvidadas en los años que siguieron. Pero tan pronto como hubo caído la Bastilla, la imagen de la prisión vino a representar algo más que grandes injusticias e irracionalidades. Los hombres empezaron a reconocer la existencia de prisiones que no estaban hechas de piedra, ni siquiera de restricciones sociales y de desventajas económicas. Aprendieron a ver que podían ser hechos prisioneros no sólo por la fuerza pública de la sociedad, sino también por una coerción en algunos aspectos más aterradora, ya que implicaba su propia aquiescencia. La fuerza coercitiva recientemente concebida requería que cada prisionero firmara su propia *lettre de cachet*, ya que había establecido sus cárceles en la vida familiar, en las profesiones, en la imagen de la respetabilidad, en las ideas de fe y deber e incluso, según decían los poetas, en la propia lengua. El yo moderno, como Dorrit, nació en una prisión. Y asumió su naturaleza y su destino en el momento en que percibió, nombró y denunció a su opresor.

Si este párrafo impresionante no constituye la clave de toda la insurgencia moderna desde el sesenta y ocho hasta hoy que vengan los «radicales» y lo vean. Pero hay más: Trilling, aunque se reconoce «no hegeliano» (y añade que no porque Hegel esté en «las listas negras»: supongamos la ambigüedad del tema de las *listas* en los Estados Unidos de los años cincuenta), sí reconoce en Hegel el valor estético que le habría dado a la vida moral. Ese valor estético sobre la vida moral implicaría nada menos que unir a Hegel con Matthew Arnold, que jamás leyó a Hegel, pero que sí dijo que la literatura (o la poesía) eran una *crítica de la vida,* como trató de demostrar desde su juvenil poema *The Scholar Gipsy,* la crítica de la vida de un inspector de escuelas elementales. Lógicamente T. S. Eliot se rebeló contra esta imagen demasiado «fría» que Arnold (durante tantos años el maestro de la crítica anglosajona) habría establecido respecto a la poesía. La experiencia de la poesía sería para Eliot otra cosa, *«sorpresa y exaltación»* sobre todo. Pero Trilling, sagazmente, le da la vuelta al argumento de Eliot. Dice Trilling que Arnold, al hablarnos de que

la poesía era «crítica de la vida», no incluía ahí ninguna «frialdad», sino que *«nos proponía la idea de que nuestra cultura es hostil a la sorpresa y a la exaltación y a la libertad del yo que ambas implican»* (*op. cit.*, p. 12). Las posiciones de Trilling, insisto, son cuando menos sorprendentes, aparte de brillantísimas: el «yo» nace en una prisión, es un preso satisfecho hasta que la literatura (o la poesía) lo obliga a enfrentarse consigo mismo (el paso del inconsciente a lo consciente) y a enfrentarse con la cultura que lo hostiga, convirtiéndose así el yo-literatura, el yo-poesía, en un crítico de sí mismo y en un crítico de la vida que vivimos, monótona y aburrida como la del inspector escolar, sin posibilidad alguna de *exaltación y de sorpresa,* sin libertad posible para el yo: una moral cotidiana sin estética vital.

El liberal Trilling parece sin duda un contemporáneo de Marcuse y Foucault, como indicábamos, el punto de inflexión del paso de «liberal» a «libertario» (el «punto libertario» de Marcuse y Foucault o Deleuze), incluso lógicamente roussoniano puesto que también se refiere a los *«libres muchachos guardabosques»* del poema de Wordsworth, sobre los cuales (en tanto que seres «cuasi-naturales») habrán de recaer inevitablemente las sombras de la prisión, de la cultura artificial y hostil que acabará por encerrarlos en la disciplina foucaultiana de las rejas del sistema.

Ésta es, sin duda, la mejor lectura que se puede hacer del Freud de los años veinte «aplicándolo» al hecho literario. Sólo que con un leve matiz que ya indicábamos y que lo cambia todo: ese «yo» que nace en una prisión y que crece en ella (como la pequeña Dorrit de Dickens nace y crece en el interior de una cárcel) está inmerso (o inmersa) en una cultura establecida; pero –según Trilling– nace y crece *ya hecho,* ya sustantivo en sí mismo, poseedor de sí mismo, sólo que (inconscientemente) ignora que le coaccionan su libertad. Cuando toma conciencia de esa carencia de libertad se vuelve contra sí mismo y contra la vida que lo rodea, y se convierte en «crítico de la vida», en «révolté»: ahí el sentido de la literatura de los últimos ciento cincuenta o doscientos años. De ahí la «aplicación» del Freud de *El malestar en la cultura.* Pero, como decimos, nosotros necesitamos establecer un matiz decisivo: ese «yo» previo inconsciente que luego se vuelve consciente (a través de la *alienación* hegeliana) presenta un pequeño defecto: ese yo previo no ha existido nunca, ni podrá existir nunca. Es el inconsciente libidinal quien tritura la posibilidad de cualquier yo sustantivo y previo (aunque inconsciente), y es el inconsciente ideológico (el surgido de las relaciones sociales) quien nos produce como supuesto «yo soy libre» y sólo *después* (cuando surgen las contradicciones al intentar decir

«yo-soy») aparecen también las posibilidades de *reprimirnos* (por la «seducción» o por la «fuerza»). Puesto que la producción del imaginario «yo soy libre» se establece precisamente a través de las condiciones necesarias para su represión posterior. Lo siento por la pequeña Dorrit, por los muchachos del bosque de Wordsworth, por el esfuerzo de *crítica de la vida* de Arnold (o la *exaltación/sorpresa* de Eliot). Todo esto es fantástico y de hecho casi todos nos hemos creído que las cosas sucedían así, incluidos Trilling, Marcuse, Foucault o el propio Freud de mediados y finales de los veinte. Pero es que el mismo Freud se contradice. Las cosas, en el fondo, no han ocurrido jamás así: cada crítica de la vida hecha desde el «yo» puede ser algo valiosísimo, y un signo más de nuestra existencia mísera, pero nada más. Cualquier «crítica» hecha desde el yo inconsciente, alienado, sin libertad (que por fin se hace consciente y denuncia a los que le niegan la libertad), parece en efecto un sueño maravilloso, pero es, decíamos, la auténtica trampa mortal. Por la magnífica razón de que ese «yo» no existe, repito, es humo, es precisamente lo que el sistema quiere que seamos y por eso nos ha producido así.

O dejamos de pensar a partir del «yo» o cualquier pensamiento «crítico» se vuelve imposible. Peor aún: se vuelve contra nosotros mismos. Cualquier pensamiento «desde el yo» no es que sea «antagónico», es que es la mejor manera de reforzar el sistema. Quizás habría que empezar a pensar a partir del Ello ideológico o libidinal, para evitar las «trampas» del cazador-cazado. [No es que no nazcamos en una prisión. Eso es verdad. Pero ya desde el momento de nacer nos consideramos libres por el mero hecho de ser prisioneros. Si el sueño de la razón produce monstruos, el sueño de la libertad no se queda atrás. Aunque este sueño persista en nosotros, como recuerda el propio Trilling a propósito de la portada de la obra de Freud *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. Esta portada representa un cuadro alemán del siglo XIX, en el que un hombre que yace dormido en una mazmorra medieval está soñando con la libertad, o sea, con unos gnomos que cortan los barrotes de la celda. Parece que Freud plastificó en este cuadro la idea de que en los sueños se realizan los hechos que no pueden realizarse en la vida diurna. Pero el problema de la cárcel, o de la prisión cultural en que nacemos, es tremendamente complejo y desde luego absolutamente falso si lo pensamos desde los planteamientos que Trilling extrae de Freud.]*

---

* Líneas añadidas en «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», cit., 2001, pp. 421-422.

3.— Pues, en efecto –y aquí el segundo ejemplo–, no cabe duda de que ésta es la cuestión básica de la falsedad inscrita en la «de-construcción» de Derrida: Derrida siempre habla de *inversión de la jerarquía* como posibilidad, digamos, incluso de transgresión; pero no habla jamás de la supresión de las dicotomías jerárquicas tales como *naturaleza/cultura, hombre/mujer,* y por supuesto *habla/escritura*. Lo que Derrida nunca explica es el porqué de esas distinciones binarias y cómo una inversión de jerarquías no es más que un mantenimiento de las jerarquías: la relación que las sostiene se mantiene intacta. Pero, aunque parezca una «cuestión intempestiva», creo que deberíamos introducir aquí una serie de consideraciones básicas en torno a la hasta hace poco famosísima «De-construcción» de Derrida, puesto que no ha afectado sólo a la problemática de la escritura sino a toda la cuestión del *feminismo*, y de la relación *hombre/mujer,* como acabamos de apuntar. Veamos una línea de puntos clave al respecto:

A) Si el estructuralismo (o sea, la mezcla de Formalismo lingüístico fenomenológico y Empirismo lingüístico anglosajón) había dicho que la realidad no existía, que sólo existía el lenguaje (lo que implicaba obviamente un «idealismo» inevitable), Derrida decidió hacerse más «materialista». Lo que importa es el lenguaje, sí, pero el lenguaje escrito, la marca material de la escritura. Incluso más: una *Archi-escritura* sería el origen de todo, tanto del lenguaje escrito como del lenguaje oral.

B) Frente a Lévi-Strauss (la letra *mata*), Derrida dice (en su tono bíblico/hebraico indudable) la letra *da* vida. Por eso habla siempre de orígenes, sin apenas especificarlos, salvo como tópicos: el origen de Occidente habría sido un error por su desprecio de la escritura (Platón «lamenta» escribir frente a la realidad hablada de Sócrates). Ese espacio (el filósofo desprecia lo que escribe, porque quisiera tener presente y directamente la plenitud de su pensamiento: esto es puro Heidegger) se muestra sobre todo en Rousseau: la escritura (como la masturbación, añade Derrida, siguiendo al propio Rousseau) sería un *suplemento* respecto a la voz hablada. Ahora bien: si la voz hablada es perfecta, ¿por qué necesita un *suplemento*? O, frente y al lado de Saussure, el significante también es un significado, y si no no es nada, etcétera.

C) La *Archi-escritura* y el *suplemento* (o la *Farmacia:* remedio y veneno a la vez, en Platón) se convierten así en los ejes claves de Derrida. Pero su supuesto materialismo es una cuestión viscosa. Para él se trata de admitir las dicotomías burguesas (kantianas) desde el principio. Por ejemplo: *espíritu/materia*

o *lo trascendental/lo empírico,* etc., sólo que, decimos, invirtiendo el orden de las jerarquías: como hasta ahora se ha hecho más hincapié en lo hablado (natural) que en lo escrito (artificial), habría que invertir el orden y darle más importancia a lo escrito que a lo hablado (o mejor, como indicábamos, decir que lo hablado también es una forma de escritura). Pienso de nuevo que, en el fondo, se trataba (al menos en las primeras versiones de Derrida) de resaltar la fuerza escrituraria de la Biblia hebraica frente a la Biblia cristiana (*«En el principio era el verbo»* se convierte así en Derrida en la *Archi-escritura* primaria, frente a un Lacan que parecía no poner en duda el estatuto de la palabra. De cualquier forma la cuestión del «origen» fue siempre clave en Derrida, como lo prueba su trabajo doctoral sobre el libro de Husserl *El origen de la Geometría*)*.

De un modo u otro, lo que Derrida jamás pone en cuestión, por su parte, son, como decimos también, las dicotomías –ni siquiera las explica– sino que se limita a *invertirlas*. Por ejemplo, la relación *hombre/mujer*. Con lo que siempre deja el sistema intacto, los lugares permanecen idénticos a sí mismos, salvo que se alteran los habitantes de esos lugares, los papeles se invierten. Incluso desde el origen: así en el origen habría una *Archi-mujer* como habría habido una *Archi-escritura,* etc. Aunque, por supuesto, Derrida admitiera (respecto a la Filosofía o la Literatura) que, aparte del poder de la escritura, la intención del autor estaba siempre ahí, inscrita en la misma escritura, inserta a su vez en un sistema cultural, eso no cambiaba nada. Se trataba simplemente de alterar la relación sujeto/sistema (ese eje nada «fantasmal» de la ideología burguesa clásica) sólo que alterando de nuevo sus papeles: el sistema valdría más que el sujeto, etc. Puesto que lo importante de la De-construcción de Derrida no es sólo su herencia heideggeriana sino, insisto, su perfecta manera de deconstruir el sistema dejándolo intacto. La inversión de las jerarquías es la mejor manera de defender las jerarquías, etc. Por ejemplo, en *Glas***, el texto escrito en dos columnas: Hegel por un lado y Genet por otro, a propósito de la familia. El antifamiliarismo obvio de Genet invierte a Hegel, pero jamás lo pone en duda, o peor, jamás se pregunta cuáles serían las

* Cfr. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie,* París, PUF, 1962, traducción e introducción de Jacques Derrida (trad.: Jacques Derrida, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl,* Buenos Aires, Manantial, 2000).

** Cfr. Jacques Derrida, *Glas,* París, eds. Galilée, 1974 (trad.: *Glas,* Madrid, La Oficina, 2015).

bases históricas e ideológicas de tal familiarismo burgués. Enfrentar dos textos, además «prefabricados», no basta, una vez más la jerarquía se mantiene siempre, sólo que a la inversa. Todo estaba más o menos claro respecto a la teoría (incluso a la lectura literaria de los textos filosóficos); lo que no resultó tan claro fue el intento de «aplicar» la De-construcción a la Literatura y revelar su «en sí» (aparte de la cuestión –de nuevo heideggeriana– de la *diferencia* y de la *diseminación* de la escritura).

Sólo que, con tales planteamientos, Derrida sí que daba un argumento básico a un cierto feminismo: en el binarismo Hombre/Mujer (considerados, decimos, como Universales sustantivados), el sujeto siempre marcado con prima de poder y de valorización social habría sido continuamente el hombre (yo comprendo que esto es así, pero no comprendo por qué: ¿quizás en el esclavismo/feudalismo porque los hombres eran «medios de producción» y las mujeres «medios de producir y de reproducción»? ¿Quizás, en el capitalismo por ser «fuerza de trabajo» pero también las cuidadoras, la reserva de la fuerza del trabajo en general? ¿Quizá siempre por un trastrueque del imaginario social hacia el biológico y viceversa?). Confieso que no lo entiendo, pero ahora, con los planteamientos de Derrida, la cuestión parecía aún menos clara: ahora se trataría de invertir la jerarquía de esos lugares de poder y valorización. Sus nuevos habitantes deberían ser las mujeres, ocupar «el poder» en vez de los hombres, etc. (Fijémonos de nuevo: el *poder* jamás se ponía en duda: ¿no fue ésta también la cuestión del estalinismo, no acabar con la opresión de clase sino perpetuar la opresión en forma de clase/partido/Estado? Derrida, ¿un estalinista?). Incluso peor aún: fingiendo anular el binarismo del poder, Derrida lo acentúa retrotrayéndonos a la unidad originaria, donde sólo el *androginismo* de la *Archi-Mujer* habría segregado luego la división binaria hombre/mujer (con minúscula), como la *Archi-Escritura* habría establecido luego la división *lo hablado/lo escrito*. Y curiosamente, por esas malas pasadas que juega el Destino (puesto que otra explicación no se nos da), el origen siempre fue un error: tampoco Derrida nos explica por qué la Archi-mujer habría otorgado la preeminencia al hombre, como no nos explica por qué la Archi-escritura originaria habría otorgado la preeminencia a lo hablado. Se trataría pues, una vez más (como en Kant/Hegel, como en Nietzsche/Heidegger), de retornar al *origen* fallido para restablecer la verdad, o mejor, para conocer la verdad de lo que se estropeó en el origen: puesto que la verdad de lo hablado es la Archi-escritura y puesto que la verdad del hombre es la Archi-mujer. Si entendiéramos el fallo originario, lo entenderíamos todo.

Todo debería haber ocurrido al revés: así ya no habría binarismo sino jerarquización absoluta desde el origen: lo hablado depende de la escritura como el hombre depende de la mujer, ya desde el inicio. Un inicio que sería un final: final del supuesto «logo-falo-centrismo». Así, la Filosofía –en esa leyenda pertinaz que sitúa los orígenes en los griegos– no dependería del habla de Sócrates, sino del descubrimiento de la Farmacia por parte de Platón, que se da cuenta, decimos, de que la escritura puede ser un veneno pero a la vez el único remedio para cerrar el mal del habla, puesto que el habla no es más que otra forma de escritura. Es por esto, insisto, por lo que Derrida parece renegar de los orígenes, sólo para reafirmarlos: no podía aceptar primero unos orígenes «hablados» ni luego unos orígenes de la mujer «como mal», de modo que restableció los orígenes absolutos de todo: la escritura y la mujer serían el «buen-principio-absoluto». Y dando por supuesto que Derrida jamás puede plantearse el porqué de la Filosofía moderna en tanto que legitimación discursiva del inconsciente ideológico burgués. O de otro modo: Derrida nunca «ve» que la Filosofía moderna, al establecerse como lucha contra la escolástica feudal, sacralizada –¡que también había usado a Aristóteles, etc., a su manera!–, tuvo que dar un salto más allá y recuperar a los teóricos legitimadores del Esclavismo (cosa que no era un escándalo en el Renacimiento –del Espíritu– pero que sí debería haberlo sido en el siglo XX de los Derechos Humanos, etc.), simplemente porque los teóricos del Esclavismo *parecían* –pero sólo parecían– no necesitar de un Dios legitimador de la sacralización del sistema, como sí ocurría en cambio con el Dios/Señor de los siervos feudales. De modo que, para atacar y aniquilar al Feudalismo (que era su enemigo directo), los teóricos de la legitimación burguesa tuvieron que reivindicar a los teóricos de la legitimación del Esclavismo. Y esa cuestión increíble ha permitido subsistir a la Filosofía moderna hasta hoy: los griegos son nuestro origen, etc. Los orígenes claves de la imagen de la Naturaleza Humana, del Hombre y la Razón sin Dios, etc. La contradicción llega a ser sarcástica cuando alguien tan serio como Richard Rorty pone como «ejemplo moral» del pragmatismo americano la necesidad de estar contra el esclavismo y no a favor del esclavismo, pero refiriéndose sólo, como resulta obvio, a la mentalidad derivada de la *Guerra de Secesión* americana, jamás pensando en el esclavismo griego[7]. Derrida no reniega tampoco nunca de esos orígenes

[7] Cfr. Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1982. Dice Rorty en estricto (p. 12) que en la Naturaleza Humana la búsqueda de la felicidad supone *«un as-*

esclavistas –no puede hacerlo– simplemente, decimos, los mezcla con los orígenes bíblicos y coloca a una Archi-escritura y a una Archi-mujer como principio de todo. Y sobre todo: lee a Freud aceptando ese «yo natural» que sería a su vez la única verdad originaria, el auténtico origen sustituido luego por una cultura falsa, la que rechazaba a la Archiescritura o a la Archimujer, etcétera.

4.— Desde este punto de vista evidentemente se podía admitir la transgresión y la inversión de jerarquías, en tanto que el yo –para expresarse– no tiene más remedio que enfrentarse con la Cultura mala, etc., y vuelve a ser ésta una lectura adecuada de un cierto Freud. Pero no del fondo que siempre late en Freud: el *yo* no existe. Más aún: tampoco es válida la imagen de que el yo existiría más allá de la cultura, desplegándose en el vacío. Desde nuestro punto de vista resulta claro que no hay transgresión posible del sistema (de aquel en que vivimos, del nuestro) porque –tampoco, jamás– el *vacío* existe. El supuesto «yo» podría ir en efecto de un límite a otro, pero ese «yo» estaría siempre configurado por el inconsciente ideológico en que se moviese. Si transgrediese un límite no tendría más remedio que caer en otro. Se está siempre en un horizonte ideológico o en otro, pero jamás en el «vacío», jamás en esa superstición (casi «roussoniana») del *yo libre* en el fondo por «naturaleza» y lastimosamente oprimido por la Cultura o el orden social.

Así quizás podamos entender mejor la obsesión continua de Freud y de Trilling por *El Quijote*: el «yo» frente al mundo. Quizás por eso Trilling señala que *Don Quijote* y *Madame Bovary* son «almas gemelas». Los dos –supuestamente– «transgreden» el sistema establecido, los dos –supuestamente– im-

censo evolutivo, al igual que el paso de una cultura esclavista a otra que aborrezca la esclavitud». Me asombro: ni una sola línea, en estricto, ni una sola palabra (para atenernos a la supuesta oralidad de Sócrates) escrita en el mundo grecorromano, se establece fuera de la escritura que sostenía y legitimaba las relaciones sociales Dueño/esclavo como eje determinante de la propia individualidad histórica. No niego que puedan existir contradicciones, pero siempre dentro de ese mismo marco esclavista. ¿Por qué entonces el entusiasmo en aferrarnos al origen glorioso de los griegos? Sólo una respuesta: la Naturaleza Humana es sustancial y existe por encima de las épocas. Rorty sí ve algunos problemas ahí: Nietzsche acierta (como Dewey o James) al decir que nada es bello –según Sócrates– si no es antes inteligible. Pero Nietzsche no acierta en su antidemocratismo, y por eso Dewey y James son algo mejor: buscan la libertad, la igualdad, la felicidad por un salto cualitativo desde el esclavismo al no esclavismo. ¿En qué quedamos? ¿Entonces, por qué el elogio del esclavismo griego? La única respuesta: la Naturaleza Humana (o su lenguaje) vive por encima de su realidad discursiva y de su realidad histórica. El Espíritu es esa línea fantasmal que atraviesa las épocas y los manuales, etcétera.

ponen su «yo» aunque les cueste ser considerados loco o adúltera, aunque les cueste la muerte o el suicidio.

Por supuesto que habría que establecer algunos hechos básicos. En efecto, *Don Quijote* es un libro que crea la literatura moderna (y en especial la novela moderna) en tanto que construcción no del propio «yo» sino del propio «yo-soy». Se da nombre a sí mismo, «Don Quijote», el «Caballero de la Triste Figura»[8], el «Caballero de los Leones». Pero para dar ese *salto* hacia el «sujeto libre-constructor de su propia vida» tiene que dar un paso hacia atrás (convertirse en *caballero,* resucitar un mundo que nunca ha existido –salvo en los libros– ¡aunque los caballeros feudales/cortesanos sigan existiendo!) para luego poder dar dos pasos adelante: desde el mundo de la escritura sacralizada (cuya Vida siempre está *providencialmente* escrita, aunque sólo sea a través de las Normas de la Caballería) hasta el Mundo nuevo, no sacralizado, que supone la posibilidad de construirse la propia *vida* según la voluntad y la libertad propias. Trilling no se da cuenta (repito: no puede darse cuenta) de que no se trata de la relación «yo-mundo», o «yo (natural) *vs.* cultura (artificial)», sino que son dos inconscientes ideológicos distintos los que ahí se enfrentan, y, en consecuencia, la multiplicidad de contradicciones y de sentidos en *El Quijote*. Claro que también *Madame Bovary* «parece» una novela de la voluntad del *yo frente al mundo,* pero sólo lo parece en tanto que la mujer (y en especial la mujer casada de fines del XIX) ya comienza a atisbar posibilidades de ser «sujeto libre real» (y no sólo imagen del sujeto libre hombre), de ser «algo más» aparte del matrimonio[9]. Pero si nos fijamos, ella, para realizarse como vida, necesita reivindicar unas normas que también son posibles –están inscritas– en el sistema burgués. Las normas del adulterio. Sólo que ni

[8] En realidad, y como es sabido, este nombre se lo pone Sancho, pero Don Quijote lo reconoce como propio.

[9] Es sintomático anotar cómo los seguidores en castellano de Austin, el genio del pragmatismo americano del análisis del lenguaje común «tomado en serio» (o sea, no por ejemplo, el lenguaje literario), hagan tanto hincapié en los contextos de seriedad de una frase aseverativa como *«yo os declaro marido y mujer»,* pero ni por asomo se dan cuenta de que la contradicción de la frase no radica en sus contextos ni en su «seriedad», sino en el inconsciente ideológico brutal que existe ahí: al hombre se le llama marido (se le connota una nueva atribución público/privada) mientras que a la *mujer* se la connota simplemente como mujer, o sea, duplicando su supuesta denotación «natural». Es increíble. Por supuesto que en inglés la fórmula *«husband and wife»* parece aliviar la cuestión, pero sólo en el sentido de *reduplicar* la inscripción en la norma jurídica y/o religiosa.

Bovary –ni Flaubert, que «es Bovary»– pueden dar un paso más allá de ese límite. En cuanto la mujer se considera libre para «adulterar» las normas, para transgredirlas, se encuentra inscrita en el mismo sistema, no hay posibilidad de otro sistema (salvo atisbar la falsa libertad burguesa para cualquier explotado). Y es entonces –no antes– cuando retrocede dos pasos hacia atrás: tiene mala conciencia y se suicida (cierto que no había otro camino para la mujer entonces, y me pregunto si ser «sujeto libre» supone una libertad para la mujer hoy, aunque desde luego haya que seguir luchando por ello).

Pienso que (como veremos a lo largo del libro), y por seguir con el ejemplo básico de las mujeres (burguesas o pequeñoburguesas: las otras no tenían posibilidades de lenguaje), la clave vuelve a radicar entre *decir yo* y decir *yo soy* (en cada coyuntura histórica). O de otro modo: a las mujeres se las ha limitado a decir *yo* en vez de decir *yo soy* (o en todo caso a decir yo/sexo/soy a la vez que no-soy-sexo porque soy «ángel del hogar»). De cualquier modo, ese límite del simplemente decir *yo* (sexo o sentimiento) suponía un *«hablar tonto»* hacia fuera y muy difícil hacia adentro: si construir el *yo* es dificilísimo para cualquiera, el decir *«yo-soy»* para las mujeres resultaba casi imposible no sólo porque carecían de lenguaje propio –salvo en esquema– sino porque además carecían de espejo, salvo el espejo del propio cuerpo distinto y al que intentaban hacer hablar con maquillajes y vestidos: *«maquíllate»* (y luego su poder máximo, sin embargo, como «soberanas» del hogar). Por eso esperaban el *Tú,* ya que no podían decir *Yo-soy*. «Él me llamó amor mío», escribe Almudena Grandes acerca de esta «necesidad/ruptura» con el Tú para la mujer de hoy, con un sarcasmo muy serio: es decir, un magnífico análisis de las contradicciones realmente existentes en la mujer del «yo-soy» actual. Y así[10] volvemos (pero ya no volvemos) a lo de siempre: el *poesía eres tú*. O bien al supuesto yo íntimo (sexo sensible) de la escritura. El otro espejo: el género de las cartas o del *diario íntimo*: *«Mi querido diario»*. La mujer ¿necesita ya al espejo del *Diario* o del «Tú», o no lo necesita, como plantea a su vez Belén Gopegui?[11].

Ahora –desde que las mujeres se inscriben en el mercado de trabajo– pueden efectivamente decir *yo soy*. Eso es un paso fundamental. Pero al decir *yo*

[10] Cfr. Almudena Grandes, *Atlas de geografía humana,* Barcelona, Tusquets, 1998, p. 183.

[11] En efecto, en su último libro Belén Gopegui desplaza la cuestión hacia un nivel decisivo: la mujer «ya-tiene-vida» y en general «esa vida» es más importante que el Tú: *«Mi opinión es que los espías sólo tienen una vida, los adúlteros sólo tienen una vida, y los separados, y los divorciados también»* (dice una de las chicas antes de romper con su pareja). Cfr. Belén Gopegui, *La conquista del aire*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 303.

soy las mujeres han descubierto quizás que seguían hablando «en tonto», quiero decir que eran tan «tontas» (o tan listas para el poder público) como los hombres, que tenían sin duda una manera «distinta» de percibir y de «experienciar» el mundo pero que estaban tan alienadas y tan cosificadas como los hombres. Siempre habían sido «mercancías», pero quizás creían que sólo lo eran para el matrimonio o para vestir santos: soltera, casada, viuda o monja. No había más alternativas y el drama era el de *Doña Rosita (la soltera)*, *Yerma,* que no podía tener hijos, o *Bernarda Alba,* que impedía tener hombres.

Ahora, cuando las mujeres quizás pueden decir *yo soy*, con quien se enfrentan, o a quien se encuentran como espejo, es a Margaret Thatcher (y claro que no es una broma) que sigue defendiendo a Pinochet. Ahora, que se han descubierto «sujetos libres», han descubierto también que ser «sujetos libres» es la mejor manera para que el capitalismo, para que el sistema, nos explote a todos. ¿Dónde está tu nombre, «Libertad»? La libertad: ese precioso término femenino que nadie encuentra por ninguna parte.

Quizás, también por eso, conviene asumir que ser mujer (u hombre) supone –en el caso de la literatura– ser escritor/a que inevitablemente ha de ser siempre «extranjero/a» en su lengua y en cualquier otra. Lo mejor de la literatura actual (y en especial de la escrita por mujeres) nos dice *yo soy* a través de una curiosa proposición: si no nos sentimos extranjeros y bilingües nunca llegaremos a ser escritores/as ni poetas. Como dijo Rosalía: *«cual si en suelo extranjero me hallase»*. No es sólo la *prisión* exterior de *La pequeña Dorrit,* sino la propia prisión interior de nuestra construcción como «yo» lo que se problematiza.

Creo que esto es algo decisivo para poder leer a Freud de «otra manera»: asumir que somos y seremos siempre extranjeros y extraños en cualquier lugar, en cualquier lengua, en cualquier cuerpo, incluso ahora que parece como si todo el mundo fuera consciente de la posibilidad de decir *yo soy* (sabiendo que nunca se podrá decir del todo).

Quizás éste sea el sentido último de este libro: una ironía triste y una consciencia dudosa. Ya no es necesario para nadie ningún *tú* (aunque el *tú* esté siempre ahí); ahora se puede incluso elegir el tú, aunque sabemos de sobra que el fantasma siempre podrá más. Con una consigna también básica: aunque nunca podamos ser felices, no renunciar jamás a la pequeña cuota de cada trozo de felicidad: mis pequeños momentos, mi pequeña vida, que –eso sí– nunca podrá ser sin la vida de todos. Estoy convencido de que la escritura no sirve sólo para decir *yo soy,* sino que el decir *yo soy* puede servir para incitarnos a hacer más habitable la vida.

IX

1.— Ahora bien: si es falso el planteamiento «yo natural» *vs.* mundo o cultura (o realidad o sociedad artificial y alienante u opresiva) no cabe duda tampoco de que lo que Freud (y su «buen lector» Lionel Trilling) perciben ahí es que en tales planteamientos laten en efecto una serie de contradicciones letales que ellos no saben –no pueden– dilucidar. La contradicción no existe por supuesto en la relación yo/cultura (o mundo, etc.), sino entre el inconsciente ideológico del «yo-yo soy» y sus contradicciones reales de existencia, por una parte; y por otra parte –o a la vez– las contradicciones infinitas para la posibilidad –o imposibilidad– de decir «yo», de configurar ese fantasma desde el interior del propio aparato psíquico. Con una observación básica al respecto: si Freud (que conocía de sobra las dificultades del aparato psíquico para decir «yo») enfrentó, sin embargo, la autenticidad del «yo» a la «artificialidad de la Cultura» es porque de algún modo supo percibir que lo que él llamaba la «cultura» era algo inscrito *desde siempre ya* en el yo. Y a partir de ahí las contradicciones tenían que multiplicarse. Trilling fue mucho más lineal y mucho más empirista en esto: mal lector ahora, se limitó a recordar el fantasma de Rousseau que latía en la tradición americana de Emerson a Thoreau. La verdad del yo natural *vs.* la cultura artificial (y pese a su tremenda defensa, como indicábamos, de una cultura liberal –pero natural– para las clases medias americanas frente a su tosquedad pragmatista y conductivista del «triunfo» y de la «adecuación» exitosa al «medio»).

Sólo que, lo que pensaron el último Freud y el Trilling de los años cuarenta y cincuenta respecto a la literatura y a la vida, no atañía sólo a los dos ejemplos «transgresores» que elige Trilling, o sea, a Don Quijote o a Madame Bovary. Nos sigue ocurriendo –en nuestro inconsciente psíquico e ideológico– a todos nosotros respecto a la lectura de la Literatura. Nos seguimos creyendo «libres» y «transgresores» (o acomodados) dentro de la única relación que concebimos. La supuesta relación yo-mundo, yo-sociedad, yo-cultura, yo interior-realidad externa, etc. Nos atrevemos a decir «yo»: es una problemática que respiramos como el aire al andar o que sentimos sólo como el agua al nadar: sería nuestra verdad. Y sin embargo tal relación yo-mundo sólo es pensable, concebible, desde el interior del inconsciente ideológico del horizonte del «sujeto libre», la única verdad que podemos vivir como «nuestra». Tal como el capitalismo ha construido a nuestro «yo soy», repito, desde

los siglos XIV-XVI hasta hoy. Tal como se ha construido a nuestro «yo» y a nuestra literatura[12].

De todo esto es de lo que vamos a intentar hablar en este libro. Siempre teniendo en cuenta que, sin partir de todos los presupuestos que acabamos de esbozar, este libro no podría entenderse.

Claro que un esbozo jamás es suficiente, pero también dudo de que lo que acabo de decir se pueda explicitar mucho más en las páginas que siguen. En consecuencia, benévolo lector/a, podrías saltártelas sin ningún problema. Todos estamos a gusto en nuestro mundo. Salvo que quizás no todos, y quizá sea ahí donde precisamente radique la cuestión. *«Los hombres mueren y no son felices»,* decía Camus, y ha sido una de las consignas básicas de nuestro tiempo. Algo incomprensible para la «imaginación liberal» de Trilling, pues, según nos dice, la *felicidad* es el núcleo principal del liberalismo. También –veremos– de la cultura judaica de Freud. ¿Entonces?

Lo discutí muchos días y noches con el profesor Malcolm K. Read (admirador de Norman O. Brown y de D. H. Lawrence), discusiones a las que quiero dedicar también este texto. Igualmente a todos los antiguos alumnos y alumnas de la época granadina del primer «lacanismo» (luego tan rectificado), así como a la memorable cuestión de que López Ballesteros fuera en los años veinte el primer traductor de Freud a una lengua no-alemana. Lo que me gustaría saber es lo que opinaría hoy Trilling no sólo sobre «Tarzán» sino acerca de un texto como éste de Carver, que he colocado al principio de nuestro epígrafe. Posiblemente nos diría: *¿Queréis hacer el favor de callaros, por favor?* Porque en ese texto «lo siniestro» está dentro y no fuera, o mejor, lo

[12] En este sentido es bien cierto que Don Quijote y Madame Bovary pueden ser considerados como «almas gemelas» en tanto que ambos representan el espacio burgués del «yo-haciéndose»: Don Quijote en una primera etapa y Bovary desde que el «yo» de la mujer empieza a descubrir su «yo soy», algo inevitable (como para el proletariado) desde la ideología capitalista de la libertad (de explotar). Sólo que al convertirse en adúltera, no adultera ninguna norma. El adulterio está inscrito como desorden, pero siempre en el interior del orden burgués. Podríamos decir en este sentido que nadie vive ni escribe «en el vacío». Si se intenta salir de un sistema siempre se encontrará uno o con otro sistema inconsciente o con los límites del sistema propio. Cuando se choca hasta el extremo con el límite del propio sistema (como ocurre con Bovary) eso puede significar la autodestrucción (o sea, el suicidio) o bien la náusea del beso del monaguillo/sapo que recibe la Regenta de Clarín. O bien la autoanulación de *El hombre sin atributos* de Musil, o la imposibilidad de «saltar» la Ley en Kafka. [Desde «Sólo que», hasta final de nota, añadido en «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», cit., 2011, p. 423].

siniestro está tan tejido en un tipo especial de relaciones que los nudos se hacen inextricables: el sueño, la literatura, la familia. O sencillamente Trilling seguiría hablando. Aunque en absoluto en el sentido en que voy a intentar hacerlo «yo» a partir de ahora. De eso es lo único de lo que estoy seguro. Aunque quizás coincidiéramos en una cosa. Como señala Trilling en su artículo *Arte y neurosis*:

> El siglo XIX estableció la virtud básica de «levantarse a las ocho, afeitarse un cuarto de hora después, desayunarse a las nueve, ir al centro a las diez, volver a casa a las cinco y media y cenar a las siete». Los señores Podsnap, que instituyeron esta puntualidad moral, inevitablemente decretaron que las artes debían conformarse con celebrarla y nada más. «Nada más se le permita a estas… vagabundas, las artes, bajo pena de excomunión. Nada más, donde sea.» Observamos que el día virtuoso acaba en la cena; la cama y el sueño, naturalmente, no son parte de la Realidad que Existe. Y nada debe agregarse que pueda provocar el Rubor en la Mejilla de una Joven, como diría el señor Podsnap[13].

Evidentemente es un buen comentario «liberal» y un buen comentario freudiano (e incluso marxiano sin duda). Pero el problema hoy no sólo radica en el cambio de horarios (eso es aproximado simplemente) sino en el hecho de que quien se levanta para ir a trabajar o bien no tiene por qué afeitarse (es una mujer), o bien, consciente o inconscientemente, «sabe» que no va a vender su trabajo sino su «vida». Pero donde Trilling falla de hecho es al colocar, como cita de su artículo (magnífico por otra parte) *El significado de una idea literaria,* estos versos de Keats:

> …Though no great minist'ring reason sorts
> Out of the dark mysteries of human souls
> To clear conceiving: yet there ever rolls

[13] Lionel Trilling, *La imaginación liberal,* Barcelona, Edhasa, 1971, p. 194. Evidentemente, lo que Trilling nos señala en este sarcasmo triste sobre el *horario* es: a) la venta de la vida al capitalismo en su categoría de *tiempo* (o sea, a través de la «plusvalía absoluta»); pero también b) un primer índice de la venta de la vida al capitalismo a través, digamos, de su valor ideológico. La frustración *real* es la ausencia, es el cierre de la puerta del dormitorio, es, en suma, la *«moral»* (una forma de «venta de vida» a través de la *plusvalía relativa*).

A vast idea before me, and I glean
Therefore my liberty...

John Keats, *Sleep and Poetry*[14].

Pues es precisamente aquí, en el problema de «la libertad», donde Freud pone exactamente el dedo en la llaga. Y no por la cuestión del *determinismo*, sino porque, como venimos indicando, la libertad carece de nombre propio. Como se le suele decir a la libertad en cualquier parte: *tú, ¿cómo te llamas?*

[Otro modo de acudir a los planteamientos de Spinoza: la libertad no se tiene ni se encuentra. La libertad se conquista. Sólo que el problema básico radica precisamente ahí: ¿cómo luchar contra los dos inconscientes si escribimos –y vivimos– desde ellos?]*

2.— Es así como podemos hablar de una construcción –imposible– del «yo» como de una escritura del espacio. En suma, una escritura del cuerpo. Freud nos ayudó decisivamente en eso (también Lacan al volvernos a obligar a leer a Freud) y en este sentido es posible establecer (y lo haré por primera y única vez) una cierta correlación entre la escritura literaria del cuerpo y esa especial escritura del espacio que representa la escultura. La extraña relación escritura/escultura[15]. Pues, en efecto:

Que lo más profundo es la piel no es sólo una noción de Paul Valéry**. Es otro límite. Algo que Jarry y los surrealistas trataron de llevar hasta sus últimas fronteras. Podríamos preguntarnos dónde estarían esas fronteras. Por ejemplo: ¿la dialéctica de las profundidades resultaría no ser más que la rugosidad de las superficies? Imaginemos un límite real: los contornos de la mano. E imaginemos a continuación otro límite extremo: la mano que toca, no para

[14] Aunque ninguna razón administradora ordena / los oscuros misterios del alma humana / en claras concepciones, no obstante, siempre rueda / ante mí una vasta idea, y recojo / de ella mi libertad.

* Líneas añadidas en «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», cit., 2001, p. 425.

[15] Recojo aquí, con leves variantes, las líneas que escribí para la exposición *«Homenaje a Lacan»* de la escultora Carmen Osuna, Universidad de Jaén, 1998.

** Cfr. Paul Valéry, *La idea fija,* Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor, 1988, pp. 40 y 42: «A propósito de superficie, ¿es exacto que usted ha escrito o dicho lo siguiente: *Lo más profundo que hay en el hombre es la piel*? / —Es cierto.» (p. 40); y «—Estoy seguro. Por eso completo mi fórmula: la piel es lo más profundo que hay en el hombre, *en tanto que se conoce*.» (p. 42).

acariciar, sino la mano de la autopsia que abre un cuerpo. Tuvieron que pasar siglos, hasta el positivismo final, para que esta mano fuera legitimada, autorizada en tanto que valor científico. Otro límite: ¿a qué podemos llamar el valor de un cuerpo? Sin duda tenemos el valor que se sobrextrae al espacio del cuerpo que trabaja o el supuesto valor científico de la mano que se introduce en las entrañas muertas; pero ¿cuál sería el valor de la mano que construye cuerpos, que hace cosas? Más allá del bien y del mal, de lo bello y lo feo, de la ética y la estética, quizás el valor de la mano que construye cuerpos o cosas sea correlativo al espacio de la vida –a través de la muerte– o, más en estricto, a la vida del espacio. La escritura del espacio.

En cierto modo así es. Un escultor es siempre alguien que realiza una autopsia del cuerpo del espacio para re-vivirlo, para re-habitarlo. Ahora bien, ¿desde cuándo –y cómo– «modernamente» creemos en el espacio? Muy claro: desde Descartes, esto es, la *res extensa*, la cosa que meramente está ahí fuera. Peor en Kant: la apercepción, el tiempo y el espacio como intuiciones a priori. Subjetivismo total, como en Locke o Hume. En suma: para la ideología burguesa jamás ha existido un espacio vivo propiamente dicho. Incluso lo exterior ha sido siempre aquí el tiempo inscrito en nosotros: nacemos, crecemos y morimos. Punto final. Si no fuera por las contradicciones que laten en todos estos planteamientos. Inesperadamente nos hemos encontrado con que el interior también es espacio, o mejor, que no existe la raya entre dentro y fuera. Ya lo decía Sterne refiriéndose a que los libros de Locke no eran otra cosa que la narración de la historia de lo que habita en una mente humana. El espacio interior como habitación a amueblar. Claro que siguió existiendo el prejuicio: lo otro de ahí fuera, como naturaleza muerta o sensible, lo práctico inerte. Parecería obligado recurrir al hombre fabricante de útiles (Franklin), manos capaces de domesticar o poseer (Robinson) ese mundo de afuera. Rousseau establecía la igualdad: la naturaleza es precisamente lo no-otro, lo nuestro. Nuestras manos y nuestro cuerpo. No sin problemas de nuevo: ¿dónde el cruce del espacio con el tiempo, dónde el borrarse entre el interior y el exterior? Evidentemente a partir de Freud, a partir de un cuerpo no somatizado salvo como tópica, como lugar. Lacan lee así a Freud: el inconsciente es un lugar, el inconsciente es un espacio. Seguir pensando a través de las viejas consignas de Kant resulta imposible. Ni el tiempo es lo interior, ni el espacio es lo exterior. El tiempo nos pasa, igual que nos pasa el espacio: nos constituyen como cuerpos. Somos escrituras del espacio y por eso podemos crear cuerpos. Crear lugares, sitios que no se remiten a nuestros

sentidos empíricos, sino a lo invisible del ojo: lo que ocupa el ojo, es decir, el espacio definitivo, el lugar del inconsciente. Podemos construir cosas, cuerpos, ciudades, pero el verdadero lugar que nos actúa es la invisibilidad del inconsciente. Su habla silenciosa, su figura sin contornos. Contornear el inconsciente es el intento de darle un lugar. Un espejo imposible: la escritura de la espacialidad. En este sentido podemos decir que si el espacio funciona lo hace como función del cuerpo, y que si el cuerpo «se ve» es precisamente porque no lo vemos. Habría que volver a Spinoza: «more geometrico». Sí, quizás todo se resuelva en el espacio de la geometría, como desplazamientos y huecos, si no existiera el cruce del espacio con el tiempo, o al menos con el movimiento. El cruce con la mano que sensualiza ese campo de líneas, que es en realidad un campo de minas: la imposibilidad de hacer visible lo invisible. Es el último límite: crear la habitación que a la vez nos habita. Freud lo supo desde el principio y sin duda de una manera genial: la parálisis del brazo de la histérica no tenía nada que ver con algo somático. Era sólo un signo más de la fragmentación del yo, de la imposibilidad del yo, sencillamente el yo de la histérica desconocía su brazo, actuaba desconociendo partes de su cuerpo, partes de su yo.

Por supuesto que la historia es mucho más larga que la longitud del brazo, pero quizás ahí comenzó todo. ¿Por qué un brazo –el brazo de la histérica– se quedaba quieto sin ninguna lesión orgánica? Freud y Lacan hablan de ese lugar que es el «yo/cuerpo roto» a través de los blancos y los silencios de su lenguaje. Lacan se introdujo en esas rendijas para establecer los subterráneos de la propia superficie de la piel. No ya sólo el cuerpo como espacio, sino el espacio como diseminación del cuerpo. Construir significa así la reconstrucción de un puzle donde jamás encajan las piezas. La idea de la unidad de la obra se rompe ahí definitivamente. Desde el inconsciente de Freud y Lacan, la mano sólo tantea –y al azar– la realidad inevitable de cada hueco del puzle. Así, la mano se cierra en torno al espacio del hueco, para abrirla encontrándose sólo con el hueco de esa misma mano. Esculpir el vacío no es ahora llenarlo, es intentar simplemente dibujar el esbozo de un blanco, de un hueco en el lenguaje del espacio: escribir es en el fondo no un dibujo, sino la construcción/explicación de un jeroglífico. Sólo que para la mano, obviamente, hierro, madera, cristal o cera no son evidentemente lo otro. Lo otro quizá sea la misma mano que moldea esas formas, que traza esas líneas. Por ello podríamos decir que la mano es deseante, porque se desea a sí misma como deseo del otro que ella es. Por eso construye sus lugares buscándose en ellos. Lugares otros: otros cuerpos, otras formas donde la unidad del espacio y el tiempo

(la fusión del interior y el exterior) quizá deja aflorar un trozo del puzle. Lugares donde el agua se mueve al azar, el dado quieto del azar o huecos ocupados –como el del Bosco– que no son exactamente un jardín de delicias sino un intento inútil por alcanzar el deseo, lo que flota más allá.

Durante mucho tiempo se escribió sobre tablillas de cera: lo moldeable con sentido. Hoy la escritura/escultura traza grafías sin sentido sobre superficies que son grafías ellas mismas. La raya horizontal se cruza con la vertical, como el desierto del deseo crea su propio sustrato de tierra o arena. Mapas idénticos a su territorio –el delirio de Borges–, geografías obscenas porque están siempre en las fronteras imprecisas de la imagen del falo, incluida la irreductible, la absoluta «coseidad otra» de «lo femenino». Pero, en cualquier caso, cuerpos que están ahí como cosas donde lo interior y lo exterior se cruzan para usarse. Este uso: la inevitable otredad del cuerpo, de cualquier cuerpo, incluida la propia mano. Las rayas de la mano cartografían las rayas del espacio. ¿Qué queda? Obviamente sólo el hueco de la mano vacía. El deseo se repite porque no es –no puede ser jamás– un lleno. El azar del vacío no tiene sentido. Sólo sentidos: fragmentos del puzle. Trazos de escritura en las dunas del espacio. Otra vez la escritura de nuestro cuerpo, ese desierto, esas líneas que se borran y reaparecen. Nuestro lugar: no hay otro.

3.— Y no hay otro lugar para nuestro cuerpo, para ese cruce de espacio y tiempo, de inconsciente ideológico e inconsciente libidinal, porque las relaciones sociales que nos constituyen son inconmovibles, a menos que se transformen de raíz. Algo que ocurrió en la transformación del esclavismo en feudalismo y en la transformación del feudalismo en capitalismo, pero eso duró siglos. Los leves intentos de transformación bolchevique o socialista (en sentido amplio) apenas han durado un suspiro histórico, y en absoluto han abarcado al mundo global existente, como los dos casos citados anteriormente. Marx lo explicó de manera fantástica a partir del Libro I de *El Capital*, en torno a la historia del personaje creado por E. G. Wakefield, o sea, Mr. Peel. Como quizá se sepa, dice Marx en estricto:

> El señor Peel –nos relata Wakefield en tono lastimero– llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de 50.000 libras esterlinas. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños, etcétera.

En suma, todo calculado: los medios de producción y reproducción del capital. Como se sabe también, Marx ironiza con el final de la historia. Cuando los obreros ingleses y los criados de Mr. Peel ven a los indígenas, se dedican a comer plátanos, tenderse en la playa y se niegan a trabajar, Mr. Peel se queda hasta sin criados que le cuiden la casa y le hagan o le sirvan la comida. Pero no nos engañemos. La genialidad de la interpretación de Marx no radica en la división entre cultura (mala) y naturaleza (buena), sino que se establece a partir de dos niveles profundísimos:

1. Cualquier división entre naturaleza y cultura (como entre espacio y tiempo, como entre espíritu y cuerpo) es falsa. En cualquier lugar son siempre las relaciones sociales las que construyen al cuerpo –y a su inconsciente (y esto no significa, en absoluto, ningún tipo de «monismo filosófico»).

2. Pese a todas las ambigüedades anteriores, Marx deja aquí bien claro que no son los *«medios»* técnico/humanos de producción (incluidos los medios de subsistencia y de reproducción biológica: mujeres y niños/as) lo determinante en el proceso de las relaciones sociales.

3. Marx, de nuevo en su sarcasmo agudísimo, nos lo señala de manera drástica. Dice: *«¡Pobre señor Peel, que lo previó todo menos la exportación de las relaciones sociales inglesas (de producción capitalista) al río Swan!» (loc. cit.).* Esto es: son las relaciones sociales mismas las que se producen y reproducen a sí mismas, las que producen y reproducen nuestro *inconsciente ideológico* (y, de algún modo, *dan forma* al *inconsciente libidinal:* ya lo veremos mejor).

4. Resulta también sintomático que este ejemplo «ilustrativo» de Marx suela casi siempre obviarse y sólo se recuerde muy de vez en cuando. Cuando se trata de algo definitivo en todos los niveles: a) no sólo de la forma en que Marx usa las «ilustraciones» de su libro (de forma completamente distinta a Freud: Freud «alegoriza» mientras que Marx *clava* las ilustraciones en la historia); sino que b) Marx nos muestra a la vez que lo que él había considerado hasta entonces como definitivo (los medios de producción, los medios técnicos, digamos) sólo funcionan no como algo «neutro» sino sólo si se inscriben en unas relaciones sociales de producción dadas; c) en consecuencia, si Mr. Peel se lo lleva *todo* a la nueva tierra (para evitar la competencia, para producir más, etc.), y, sin embargo, se le olvida llevarse las relaciones capitalistas que constituyen la vida social (la relación yo-yo soy), entonces todo su planteamiento se le derrumba, tiene que venirse abajo. Sin relaciones capitalistas no sólo no hay capitalismo –eso parece obvio–, es que tampoco hay

subjetividad capitalista, esto es, la relación *yo-yo soy* en tanto que imagen del supuesto «sujeto-libre». El trabajador/sujeto libre no es que se marche con la Naturaleza y abandone la Cultura, es que «se da cuenta» (sin vivir en el inconsciente ideológico capitalista) de que esas relaciones sociales *vendían su vida* y ahora trata de recuperarla. Crear otro espacio y otro tiempo para la vida del cuerpo, para su inconsciente ideológico/libidinal.

Claro que Marx no es idiota, ni tampoco el señor Peel. Ante la situación establecida no hay más que una solución posible. O sea, la otra solución. No el inconsciente ideológico (digamos: el consenso), sino la coerción (digamos: la fuerza). Al final de esta historia la Armada y los soldados británicos son llamados para restablecer el orden y la fábrica se pone a funcionar. Incluidas, por supuesto, las fabricaciones de los cuerpos en el río Swan y la «re-fabricación» de sus «inconscientes»[16].

[16] Vid. Karl Marx, *El Capital. Libro Primero. Volumen 3. El proceso de acumulación del capital,* Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 957 («Capítulo XXV. La teoría moderna de la colonización»).

Introducción

I. Los dos inconscientes y el puente de paso (Bibliotecas, Cadáveres y Museos de Cera)

Resulta evidente que, si en el Epígrafe inicial ya he expuesto la problemática de fondo e incluso prácticamente sus conclusiones (a través de la relación «yo-yo soy») en que me he basado para escribir este libro, ahora parece faltar el «suspense». Sólo así se explica que aquí aparezca ahora una Introducción. Pues parecería como si a este libro, digámoslo desde ahora mismo, le faltara su argumento: es decir, faltara un cadáver al principio, quizás otro en medio y el descubrimiento del asesino al final.

En realidad hoy en día no hay libro que se precie que no funcione así. Al menos por respeto al lector. Incluso por respeto a uno mismo: al final de todo lo que he escrito he pretendido descubrir al asesino. Y aquí, sin embargo, sucede como si desde el principio hubiera descubierto todo el envés de la trama. Ahora bien: ¿todo el envés?

Quizás ocurre que aquí me he encontrado con un problema demasiado complejo: los cadáveres estaban en efecto en la biblioteca, como en la famosa novela de Agatha Christie, pero en realidad eran simulacros. Por ejemplo: que Marx está muerto lo dice todo el mundo, por supuesto. Y de hecho lo está. Lo testifica el cementerio londinense donde Engels pronunció su famosa oración fúnebre: «*Nadie supo tanto sobre el capital sin jamás tener un penique encima*». Que Freud está muerto no cabe ninguna duda: lo mató poco a poco su cáncer de mandíbula al que él llegó a comparar con el inconsciente: un

vivir/muriendo o la manera explícita de la «pulsión de muerte» haciéndose presente al atravesar la vida en horizontal. La relación Nietzsche/Heidegger, que son los últimos cadáveres escondidos en el armario o en la biblioteca, y de los que también vamos a hablar aquí, resulta aún más compleja. Son cadáveres que bailan porque están inevitablemente de moda. Son cadáveres vudú. En el mundo gris en que vivimos, de color de metro y hospital, de hambre y de droga, resulta que aún es posible aferrarse a los desperdicios de lo humano –del que habló Nietzsche, como muestra de la metafísica– y sobre todo apoyarse en la pared lisa desde la que nos desafió el Heidegger de los años cincuenta. Este desafío (¿sobre qué?, ¿otra forma de decir *después de mí el diluvio*?) sin duda para la filosofía tradicional que él consideraba ya muerta desde Nietzsche. Y sobre todo esto: el emplazamiento –la laminación– absoluta del poder de la «técnica» que ya sólo dejaba otro resto mínimo: el lugar del pensamiento débil, o del esteticismo minimalista... Al menos así pareció suceder en los años ochenta. A principios de la década siguiente las estadísticas se desbocaron, o las pezuñas de los caballos apocalípticos empezaron a arañar las alfombras de los integrados. El 80 por 100 de la humanidad se moría en otros restos de basura, el 80 por 100 del planeta se estaba convirtiendo en basura. Desde la lejana distancia de la escritura –que te permite no ser ni apocalíptico ni integrado– siempre uno podía darse cuenta de que los cadáveres de la biblioteca –o del armario– habían sido apresuradamente metidos allí. Y más sorpresa aún: se trataba de los crímenes del Museo de Cera. Por supuesto que el simulacro de que hablaron Baudrillard, Lyotard, etc., era algo real, pero los cadáveres de Marx o de Freud no se hallaban en la Biblioteca, sino precisamente en esa copia esperpéntica del Museo. ¡Cuánto deseo oculto en el intento de convertirlos en figuras al límite del derretirse, al borde del fuego que acaba con la cera!

Y no deja de ser sintomático que un «ciego» como Borges estuviera obsesionado por la imagen de *El libro de arena* (y ahora Saramago obsesionado por nuestra ceguera global desde la arena de lava de Lanzarote)[1]. Como cualquier lector de Freud puede recordar, su trabajo de 1919 sobre *lo siniestro (Umheimlich)* está basado, por una parte, en algo ya sabido: lo familiar agradable *(Heimlich)* se convierte de repente en su contrario: *lo siniestro*. Pero

---

[1] Como obsesionado por el *Nombre prestado,* que en el fondo es *Todos los Nombres,* Saramago no sólo le da la vuelta a la *epistemología del «ver»,* la clave para Freud, sino que postula la falsedad/realidad del *préstamo del Nombre.*

Freud da un paso más allá. En dos direcciones: por una parte, y al analizar el cuento de E. T. A. Hoffmann *Der Sandmann (El hombre de arena),* percibe que el desasosiego que produce el relato no es tanto el estupor ante la muñeca autómata y/o sabia *(Olimpia),* sino más bien al tema de la ceguera de Edipo, el miedo a perder los ojos (esa forma otra de castración), «visible» sobre todo en el protagonista, el estudiante Nathanael. El problema que se nos plantea de inmediato es el de la «elección del tema». Borges por supuesto lo elige porque conoce de sobra el texto de Hoffmann y la interpretación de Freud, pero, ¿por qué lo elige Hoffmann? Volveremos luego sobre la cuestión, pero lo que nos interesa ahora es el hecho de la otra vía que Freud elige a su vez: efectivamente a lo largo de fines del XVIII, y sobre todo del XIX, los autómatas, las muñecas vivientes, las figuras de cera, habían sido un hecho obsesivo: ¿puede un objeto sin vida ser animado, puede *«insuflársele un ánima»,* como en el caso decisivo de *Frankenstein*? (y su otro lado: *Drácula,* o sea, el muerto con vida eterna)[2]. La lectura de Ernst Jentsch del relato de Hoffmann y sus derivaciones hacia los autómatas, las muñecas «vivas», etc., llevan a Freud a un desmenuzamiento exhaustivo del texto, detalle a detalle; pero estudiando además la novela *Los elixires del Diablo,* Freud plantea otra temática arrasadora: la cuestión del *doble* (otro fantasma decisivo en Borges, como es obvio), que Freud (a partir ahora de los estudios de Otto Rank) remite de nuevo al sentimiento de culpabilidad por el retorno de lo reprimido, el retorno de algo que fue familiar en la infancia. Evidentemente demasiados retornos para el terror de lo siniestro (la cotidianidad extrañada o descubierta en la pulsión de muerte), pero sobre eso volveremos a propósito de la Literatura. Ahora lo que nos interesa son los «crímenes del museo de cera» y ese horror a los muertos que hay que quemar en la Biblioteca.

Pues evidentemente: no sólo las figuras de cera (y sus dobles) horrorizan (y por eso se les «criminaliza») sino que también los libros pueden ser quema-

---

[2] Sobre Drácula y Frankenstein vid. el capítulo «La noche de Walpurgis» de mi libro *La norma literaria,* Diputación de Granada, 1984 (1994, 2.ª ed.). Mi amigo Gabriel Albiac, por su parte, ha hecho un sugestivo análisis de estos relatos que Freud inscribe en la problemática de «lo siniestro» en su libro *Caja de muñecas. Figuras de la concepción inmaculada,* Barcelona, Destino, 1995. Vid. igualmente el tratamiento de estos temas en Élisabeth Roudinesco, *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1985,* 3 vols., Madrid, Fundamentos, 1988-1993. Y por supuesto todo el aparato de notas y comentarios, el abrumador saber textual de James Strachey, en la *Standard Edition* de las *Obras Completas* de Freud en la versión de la ed. Hogarth Press (generalmente conocida y citada simplemente como *Standard Ed.*).

dos (¿qué es un libro?), real o simbólicamente. Lo han sido. Las llamas nazis quemaron los libros de los judíos y de los rojos. Eran llamas reales. Pero, ¿son menos reales los crímenes del olvido, de la ausencia, del retiro del preso a su guarida apenas nutriéndolo con un poco de agua y de pan? Ahí sí que cualquiera podía encontrarse con lo inesperado: los cadáveres de Marx o de Freud eran sólo cadáveres en el Museo. De hecho estaban encarcelados. Por una vez Agatha Christie nos había engañado. El cadáver de Marx no estaba en la Biblioteca: por mucho que la Biblioteca tratara de ocultarlo, allí Marx seguía vivo. El cadáver de Freud no estaba en la Biblioteca: por mucho que la Biblioteca tratara de ocultarlo (de una manera muy distinta a Marx, por supuesto), allí, entre el manojo de llaves de las estanterías, la figura de Freud estaba viva. No eran figuras de cera: eran escritores que aullaban, que ladraban. Así pueden *aullar* los lobos de nuestro inconsciente con las orejas levantadas y siempre al acecho, sobre el nogal (en *El hombre de los lobos*, de Freud), o así pueden arañarnos las ratas de nuestro inconsciente (en *El hombre de las ratas,* de Freud). Aullidos y arañazos tras los signos sin cera de Marx y Freud. Signos bastante incómodos por cierto. Muertos en vida los he querido, como siempre he querido a los vampiros, incluidos sobre todo los de las películas británicas de la Hammer. A fin de cuentas Marx y Freud murieron en Londres. Todo lo que he escrito lo he escrito desde ellos. Así que, en realidad, también yo he mentido desde el principio: sí que tenía dos cadáveres desde el inicio de este libro. Y además no hace falta decir quién es el verdadero asesino, se llama explotación y es una sombra invisible. En los años treinta *La Sombra* (*The Shadow*) fue un personaje novelesco que mezclaba el folletín y la novela policiaca, y que a mí me entusiasmó en las traducciones españolas de mi infancia de los años cincuenta[3]. *La Sombra* apenas era perceptible por el rasgo de una capa oscura y el estallido de una risa. Quizás hoy comprendo lo que había de fascinante en su lucha: la verdad era oscura, se escondía en las alcantarillas, y había que descubrirla en lo invisible de las alcantarillas puesto que estaba curiosamente producida por los que dominaban a la luz del día.

[3] Por supuesto que *The Shadow* tenía un toque «orientalista» que oscilaba entre el *bien* y el *mal* del exotismo del «otro lado» y el indudable terror a *lo otro,* al «peligro amarillo». Aparte de ser ante todo un serial radiofónico –en Estados Unidos interpretado por Orson Welles– que seducía en el ámbito de la primera etapa del «sonoro». Cuando esos guiones se convirtieron en relato, lo fascinante, insisto, era la invisibilidad de *La Sombra*, su reflejo del *Doble.* La película dirigida en 1994 por Russell Mulcahy y escrita por David Koepp no hace honor en absoluto a la fascinación original, salvo en la escena primera del puente neoyorkino.

Gente honorable, por supuesto, esos dominadores diurnos, que sin embargo tenían la fuerza de su poder –de nuestras vidas– en el insomnio de las ratas. Marx dedicó su vida a limpiar esas alcantarillas. Limpiar alcantarillas fue la consigna del psicoanálisis de Freud, ya desde muy temprano, desde antes de ser Freud incluso, en un caso prestado como el caso de Anna O.[4], con el cual, bajo el brazo, se presentó en París. Era un médico demasiado joven, que no quería ser médico ni joven. Quería simplemente encontrarse con Charcot, el genio analista de la histeria, el genio de la neuropatología y de las enfermedades nerviosas. París le pareció una ciudad enferma: los muros del hospital de la Salpêtrière (el reino de Charcot) no podían ser más que el reflejo de esa ciudad destruida por la oscuridad y las ratas. Lo mismo dirían luego los visitantes acerca de Viena: un prostíbulo. Pero conviene precisar: el mundo de Marx no era el mundo de Freud. Cuando en los años treinta se les intentó juntar bajo el término de «freudo/marxismo» resultó un fiasco total. No podía ser menos: los dos hablaban de alcantarillas y de ratas, pero no eran las mismas alcantarillas ni las mismas ratas. Preciso aún más: las imágenes de las alcantarillas y las ratas de Viena las rodó Orson Welles, aunque él sólo fuera «director» en el interior de la película, no en el nombre que aparecía en la pantalla. Sólo el fantasma de la pantalla, como Graham Greene[5]. Algo así se intentó hacer con Marx y Freud: unificarlos con un falso guión porque las alcantarillas parecían ser las mismas. Pero no eran las mismas. Quizá sí como objetos reales, pero en absoluto como objetos teóricos. Para Freud las alcantarillas eran un objeto teórico «transhistórico»[6]. Para Marx, en cambio, esas alcantarillas eran un objeto teórico «radicalmente histórico». El mismo objeto real adquiría

[4] Como se sabe fue la misma Anna O. (o en realidad Bertha Pappenheim) la primera que habló de la «cura oral» y de la «limpieza de chimeneas», o, puesto que Anna hablaba en inglés en la terapia, *talking cure* o *chimney sweeping.*

[5] Creo que habría que matizar este párrafo teniendo en cuenta que:

A) Graham Greene fue el guionista de *El tercer hombre* y, como no sabía hacer guiones, lo escribió en forma de novela. Luego participó en el rodaje asesorando al director Carol Reed.

B) Orson Welles era «el tercer hombre» (Harry Lime) y no participó (que se sepa) en el guión ni en la dirección, aunque se le atribuye la escena de la noria del Prater, con el famoso diálogo del reloj de cuco, y la planificación, al menos, de las escenas finales en las alcantarillas. Claro que esa planificación es decisiva y además Orson Welles se reía luego porque se le reprochó que no fueron los suizos, sino los alemanes del sur, quienes inventaron el reloj de cuco.

C) En la película aparecen las alcantarillas, pero no ratas (que uno recuerde; ratas humanas sí que aparecen).

[6] Mucho ojo: no a-histórico. Lo matizaremos luego.

así dos perspectivas distintas. Perspectivas: esto es, no dos miradas subjetivas que interpretaran diversamente el mismo objeto, sino dos planos, dos límites de construcción cuyo enlazamiento tendremos que estudiar.

Dos inconscientes enlazados:

A) El inconsciente libidinal de Freud suponía sumergirse en el paso –siempre traumático– de la animalidad sin psiquis al enigma de la psiquis humana.

B) El inconsciente ideológico de Marx suponía inscribirse en la radical historicidad de lo que significaba no sólo el paso de animal a hombre, sino el paso de hombre a animal social, ideológico.

C) Esto no implica en absoluto que Freud se dedicara a lo privado y Marx a lo público; que Freud se dedicara a lo sexual y Marx a lo económico. Esta aberración fue en efecto la base del freudo/marxismo y de todos los intentos de añadir a Freud lo social/público, de añadir a Marx lo social/privado (y baste el esquema).

D) Sólo que tal esquema, y por supuesto cualquier vuelta que se le dé a su engranaje, resulta por principio falso.

Lo único que une a Marx y a Freud es su estudio de la configuración de la vida. Nada más[7]. Y la vida no es ni privada ni pública, ni económica ni sexual… La vida tiene simplemente dos lugares de existencia: el paso de animal a hombre (o sea: el salto brutal de la no-psiquis a la psiquis), que es transhistórico porque ocurre en todas las culturas y en todas las vidas humanas singulares: con el problema de los deslizamientos, de las regresiones, etc. A esto es a lo que llamo el inconsciente libidinal, el inconsciente de Freud. Quizás la línea *horizontal* de la vida humana.

Paralelamente Marx se ocupó de estudiar no lo público o lo económico, etc., sino la vida del hombre en tanto que animal social, en tanto que animal ideológico. Esto por supuesto implica un análisis radicalmente histórico del hombre, porque efectivamente el hombre en tanto que animal social/ideológico (es decir, ya atrapado en *el «paso»*, en *el «puente»*) resulta ser inmediatamente un efecto de la historia.

A esto es a lo que llamo el inconsciente ideológico a partir de Marx. Quizás la *línea vertical* de la vida humana.

Salvo que como el trauma del *paso* se continúa indefinidamente es lógico que ambas líneas se entreveren también de continuo. Y si utilizo ese «more geometrico» de lo horizontal y lo vertical[8] es porque me vienen a pelo esos términos para aclarar algo de lo que quiero decir a través de las nociones de *paso* y de *puente*.

II. Lo que (no) te pide el cuerpo

1.— Este texto no trata, pues, ser nada, no intenta aclarar nada. Simplemente estar aquí.

O de otro modo: presentarse como testigo de cargo ante el tribunal del silencio. Hablar en su mudez. Seguir jugando, con las luces encendidas, cuando se nos ha dicho –también desde el silencio de arriba– que el juego estaba cerrado y se apagaban las luces. *Les jeux sont faits?* En absoluto: por abajo la vida (o la historia de cada uno y de todos) sigue bullendo y latiendo –y preguntándonos: ¿por qué?–. Simplemente estar aquí significa sólo –y en este sentido– poner de nuevo sobre el tapete de la mesa de juego una serie de cuestiones más o menos olvidadas e ignoradas hoy, más o menos difuminadas en la niebla, casi como especies de gorilas en extinción. ¿Marx y Freud extinguidos? Como siempre, el deseo de unos cuantos no puede imponerse a la maldita realidad de muchos.

Aunque parece casi de mal gusto plantearlo, la vida está ahí, lo atestiguan –son testigos– las marcas de nuestra cara (*los días jueves y los huesos húmeros,* que diría César Vallejo), las ciudades grises y el desasosiego y el hambre de millones. Nos resultaría imposible, precisamente hoy, establecer *lecturas de nuestras vidas* (por ejemplo, de nuestra fuerza de trabajo, de nuestro lenguaje, del hecho de ser hombre o mujer) sin hablar de Marx y de Freud. No hay ningún niño, ninguna niña, que no se pregunte inevitablemente –como siempre, pero ahora de forma tremendamente abierta y en general desolada– so-

[7] Podría citar miles de ejemplos al respecto, pero me basta con acudir a un texto conocido de Engels para que quede bien claro lo que quiero decir. Escribe Engels: «*Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real*». Luego añade que lo del «economicismo» determinista es pura caricatura, etc. Pero la cuestión está clarísima: lo que al marxismo le interesa como objeto es investigar «la producción» –y reproducción– de la vida histórica, o sea, de la única vida humana posible. Cfr. el texto de Engels en la carta a J. Bloch, del 21-22 de septiembre de 1890, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas,* Madrid, Akal, 1975, tomo II, p. 520.

[8] Horizontal y vertical son sólo términos kantianos aproximativos y utilizados por Saussure, Jakobson, Heidegger, Foucault, etcétera.

bre sus perspectivas de paro o sobre la constitución de su sexualidad. *Lecturas de la propia vida:* si siempre estamos «solos», ¿cómo decir «yo soy»?

En este sentido, son Marx y Freud quienes lanzan los dados. Y en esta obra he procurado invertir los términos: hablar más explícitamente a propósito de Freud. Por supuesto que no soy un psicoanalista ni tampoco me he analizado nunca. Pero de alguna manera Freud ha estado siempre en el interior de mi escritura. Plausiblemente también por ello mi única intención haya sido en estricto la de proyectar hacia fuera ese interior que ha estado viviendo en mí, tanto por lo que se refería a la *interpretación* de mi propia vida (de nuestra historia) o a la interpretación de la escritura (o de la Literatura) en general, como por lo que se refería a la interpretación de la escritura del propio Freud.

2.— O quizás tan sólo ocurre que «me lo ha pedido el cuerpo». Aunque posiblemente ése sea el equívoco en torno al que se han movido todas las jerigonzas –y sus jergas– freudianas, más o menos sólidas o frágiles. Diríamos así: como si el secreto de Freud no fuera otro que el de la «sucia cosita». Incluso si sucediera así –lo que no es cierto– no cabe duda de que «la cosita» no deja de girar, de dar vueltas sobre el tapete verde del azar y de los dados del cuerpo.

Y eso ya supondría un aviso realmente serio. Sólo que hay algo más, mucho más por debajo. Lo que podríamos llamar la «atmósfera» de Freud supone una escritura absolutamente compleja. De ahí la única regla cierta freudiana: la complejidad continuamente rodando, surcando el cinturón de una escritura. Y el ejemplo que pongo es obvio: hay que aceptar –o no–, por supuesto, lo que te pide el cuerpo, salvo que a partir de un increíble juego de dados. Lo que realmente te pide el cuerpo no te lo pide a través del cuerpo, sino a través de un jeroglífico casi inexplicable: *el inconsciente*.

3.— A partir de este juego casi inexplicable me he decidido a jugar –y siempre he tratado de arriesgarme con el azar que la vida te impone–. Así este libro que «está aquí» –e insisto: no pretende otra cosa– lo he concebido como una estructura legible a través de diversos planos más o menos imbricados entre sí.

En primer lugar, he tratado de explicitar de una vez qué es lo que entiendo por *inconsciente ideológico:* la *primera lectura de nuestras vidas*. Comprendo que es normal que el término «ideología» se entienda simplemente en el sen-

tido de ideas en general (así lo entiende Freud al hablar de las «ideas» en los *Sueños*), o de ideas políticas estrictas o en el sentido de «falsa conciencia», etc. Admito estos tres tipos de interpretación, puesto que también están ahí, pero jamás las he asumido como propias. Simplemente espero que el paciente lector pueda acercarse a esa primera parte, y plantearse un poco la imagen de lo que quiero decir a propósito de la noción de «inconsciente ideológico» en tanto que *categoría* teórica sin difuminar, sin la niebla –otra vez– de las *mentalidades* o de lo *imaginario* en abstracto.

En segundo lugar, he pretendido establecer una especie de «entreparéntesis» (una especie de «epojé», según diría Husserl). Esto es: cómo ese inconsciente ideológico se enlaza con el *aparato psíquico,* con el *inconsciente libidinal* de Freud. A explicitar lo que, a mi modo de ver, Freud entiende por *inconsciente libidinal,* la otra lectura de nuestras vidas, he dedicado la tercera parte del texto. Lo cual implica un «ritornello» obligado: la ambigüedad de las relaciones de Freud con la Literatura y los equívocos que han acarreado algunos de sus análisis textuales (tanto en él como en muchos de sus discípulos). Ahora se trataría de ver cómo el inconsciente psíquico se enlaza con el inconsciente ideológico. La cuarta parte está dedicada al análisis de la escritura de Freud a través de algunos de los síntomas más significativos de su correspondencia privada.

Literatura y Filosofía, Escritura y Análisis son términos difíciles de conjugar. Si he escrito este libro es porque *sí* me lo ha pedido el cuerpo. Y posiblemente de noche, porque posiblemente a Freud sólo se le pueda aprehender en esa *Escuela Nocturna* en que se revelan mezclados el *Sueño* y la *Literatura,* las pesadillas familiares y la traición que es nuestra vida. Tal como el más cotidiano narrador del horror minucioso de cada día podía describirlo: Raymond Carver y esos trazos de escritura que he colocado como «epígrafe» para tratar de entender algo de lo que se quiere decir en este libro: la lectura de «otros» que han señalado (la Filosofía, la Literatura) a través de la ventana, una pesadilla que nadie entiende, porque los textos siempre son el *«mudo»* que amenaza en el marco y que nos silencia o nos incita a hablar. No hay solución posible porque la respuesta es imposible. Sólo el espejo que no refleja nada, sólo el hueco de cualquier respuesta. En especial la del inconsciente familiarista:

> —No es más que la literatura –había dicho–. Ser traicionado por alguien de tu propia familia, *eso* sí que es una auténtica pesadilla.

¿En qué lugar de la escritura se pueden situar las pesadillas del sueño nocturno y la cotidianeidad de las palabras de cada día, nuestro inconsciente libidinal y nuestro inconsciente ideológico, esas basuras –¿o no?– que nos constituyen como la única imagen de nosotros mismos?

PRIMERA PARTE

Lecturas de nuestra vida (I)
Sueños subjetivos y discursos objetivos
(en torno al inconsciente ideológico)